Colecția de economie

TOMAS

SEDLACEK

ECONOMIA BINELUI ȘI A RĂULUI

ÎN CĂUTAREA SENSULUI ECONOMIC,
DE LA GHILGAMEȘ LA WALL STREET

Cuvânt înainte de Vaclav Havel

PUBLICA

ECONOMIA BINELUI ȘI A RĂULUI

Co.
lecția
de economie

TOMAS
SEDLACEK

ECONOMIA BINELUI ȘI A RĂULUI

ÎN CĂUTAREA SENSULUI ECONOMIC,
DE LA GHILGAMEȘ LA WALL STREET

Traducere din engleză de
Smaranda Nistor

PUBLICA

The original title of this book is:
Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street,
by Tomas Sedlacek

Copyright © 2011 by Tomas Sedlacek. All rights reserved.

© Publica, 2012, pentru ediția în limba română

ISBN 978-973-1931-98-2

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SEDLACEK, TOMAS
Economia binelui și a răului : în căutarea sensului economic, de la Ghilgameș la Well Street/ Tomas Sedlacek ; trad.: Smaranda Nistor. - București : Publica, 2012
Bibliogr.

ISBN 978-973-1931-98-2

I. Nistor, Smaranda (trad.)

338(100)

EDITORI:
Cătălin Muraru
Silviu Dragomir

DIRECTOR EXECUTIV:
Bogdan Ungureanu

REDACTOR:
Cristina Popescu

DESIGN:
Alexe Popescu

DTP:
Răzvan Nasea

CORECTURĂ:
Claudiu Sfirschi-Lăudat

Băieţelului meu, Chris, despre care am senzaţia că înţelege mai multe decât voi reuşi eu vreodată, la fel cum făceam probabil şi eu odinioară. Fie ca într-o zi să scrii şi tu o carte mai bună decât aceasta!

Cunoaște-te pe tine, nu-al tău Domn;
Învățătura lumii-i despre Om.
Pus în această stare de mijloc,
Ființa lui nu-i sigură de loc:
E nedeslușită înțelepție
Și o primitivă măreție:
Pentru un sceptic, mult prea învățat,
Pentru un Stoic, mult prea slab aflat,
În dubiu să facă sau să stea;
De zeitate sau animal se vrea;
De minte sau corp mai mult să dorească;
Născut să moară, gândind să greșească;
E ignorant și rațiunea-i este
Și de prea mult și de puțin gândește:
Gând, pasiune, totu-i amestecat;
Abuzat chiar de el, de el liberat;
Creat cumva să urce și să cadă;
Stăpân al lucrurilor, lumii pradă;
Singur judecător, tot în eroare:
E gloria și-a lumii întrebare!

Alexander Pope – *Eseu despre Om*
(traducere Ioana Sasu-Bolba, Editura Limes, 2009)

Cuprins

Cuvânt înainte de Václav Havel 9

Mulțumiri 13

Introducere – POVESTEA ECONOMIEI – DE LA POEZIE LA ȘTIINȚĂ 19

PARTEA I – ECONOMIA ÎN ANTICHITATE ȘI NU NUMAI 43

1. ***Epopeea lui Ghilgameș*** – **DESPRE EFICACITATE, NEMURIRE ȘI ECONOMIA PRIETENIEI** 45

2. ***Vechiul Testament*** – **PĂMÂNTESCUL ȘI BINELE** 89

3. **Grecia antică** 169

4. **Creștinismul** – **SPIRITUALITATE ÎN LUMEA MATERIALĂ** 229

5. **Mecanicul Descartes** 293

6. **Stupul vicios al lui Bernard Mandeville** 313

7. **Adam Smith, făurarul economiei** 327

PARTEA A II-A: GÂNDURI BLASFEMATOARE 359

8. Nevoia de lăcomie – ISTORIA LUI „VREAU" 361

9. Progresul, noul Adam și economia sabatului 385

10. Axa binelui și a răului și bibliile economiei 417

11. Istoria mâinii invizibile a pieței și a lui *homo economicus* 429

12. Istoria spiritelor animale – VISUL NU DOARME NICIODATĂ 453

13. Metamatematica 469

14. Stăpânii adevărului – ȘTIINȚĂ, MITURI ȘI CREDINȚĂ 491

Concluzie – LUMEA CREATURILOR 525

Bibliografie 537

Cuvânt înainte

VÁCLAV HAVEL

Am avut ocazia să citesc cartea lui Tomas Sedlacek înainte să apară în Cehia, în 2009, sub același titlu, și mi s-a părut evident că este o viziune neconvențională asupra unei discipline științifice extraordinar de anoste – cel puțin așa crede multă lume. Cartea m-a captivat, bineînțeles, și am fost curios să văd ce interes va stârni în rândurile altor cititori. Spre marea surpriză a autorului, dar și a editorului, a atras imediat atât de multă atenție în Cehia, încât a devenit un bestseller în doar câteva săptămâni și nu numai experții vorbeau despre ea, ci și publicul larg. Coincidența face ca Tomas Sedlacek să fi fost, la acea vreme, și membru în Consiliul Economic Național al Guvernului Cehiei, care, atât prin comportament, cât și prin modul de-a vedea obiectivele pe termen lung, contrasta flagrant cu mediul politic veșnic pus pe harță, care de regulă nu vede dincolo de următoarele alegeri.

În loc de răspunsuri autosuficiente și egocentrice, autorul întreabă cuviincios lucruri fundamentale: Ce este știința economiei? Care este sensul ei? De unde vine această nouă religie (cum i se mai spune uneori)? Care îi sunt posibilitățile, limitele și granițele, în caz că are așa ceva? De ce suntem atât de dependenți de creșterea permanentă a creșterii și de creșterea capacității de a face creșterea să crească? De unde a apărut ideea progresului și încotro ne duce ea? De ce sunt însoțite de obsesie și fanatism atât de multe dezbateri economice? Toate acestea nu se poate să nu-i treacă prin cap unui om cu judecată, dar

nu se întâmplă decât rareori ca răspunsurile să vină din partea economiștilor înșiși.

Majoritatea partidelor noastre politice adoptă o viziune îngust materialistă, atunci când, în programele lor, se ocupă mai întâi de economie și finanțe; abia mai apoi, undeva pe la sfârșit, găsim și cultura, ca pe ceva lipit în grabă sau ca pe un prilej de chefuit pentru câțiva disperați. Fie că sunt de stânga sau de dreapta, cele mai multe dintre ele acceptă și propagă – conștient sau inconștient – teza marxistă a bazei economice și a suprastructurii spirituale.

E posibil ca totul să se lege de felul în care economia, ca disciplină științifică, tinde adesea să fie impropriu văzută drept simplă contabilitate. Dar la ce bun să contabilizezi, când o mare parte din ceea ce vine să ne înrâurească viețile tuturor este greu de calculat sau în întregime incalculabil? Mă întreb ce-ar face un asemenea economist-contabil dacă i s-ar da ca sarcină să optimizeze munca unei orchestre simfonice. Cel mai probabil, ar elimina toate pauzele din concertele lui Beethoven. În fond, ele nu folosesc la nimic. Nu fac altceva decât să țină concertul pe loc, iar membrii unei orchestre nu pot fi plătiți pentru ce nu cântă.

Interogațiile autorului sparg stereotipiile. El încearcă să se elibereze de specializarea îngustă și să traverseze granițele dintre disciplinele științifice. Expedițiile dincolo de granițele științei economiei și legătura acesteia cu istoria, filosofia, psihologia și miturile străvechi sunt nu doar înviorătoare, ci și necesare, pentru a putea înțelege lumea secolului XXI. În același timp, aceasta este o carte ușor de citit, accesibilă și profanilor, în care economia devine o cale spre aventură. Nu întotdeauna găsim un răspuns exact la permanenta căutare a scopului său, ci numai motive în plus pentru reflecții încă și mai profunde despre lume și rolul omului în ea.

În cadrul administrației mele prezidențiale, Tomas Sedlacek aparținea generației de tineri colegi care promitea o nouă viziune asupra problemelor lumii contemporane, unei generații pe care nu o împovărau patru decenii de regim comunist totalitar. Am sentimentul că așteptările mi-au fost îndeplinite și cred că și dumneavoastră, la fel ca mine, veți aprecia această carte.

Mulțumiri

În ediția cehă a acestei cărți, am scris o notă de mulțumire scurtă. N-a fost o idee prea bună, așa că voi fi mai prolix acum. Pentru ca această carte să se nască, a fost nevoie de mulți ani, de nenumărate discuții, de sute de conferințe și de nenumărate cărți citite de-a lungul multor nopți albe.

Le datorez această carte celor doi mari profesori ai mei, lui Milan Sojka (de a cărui îndrumare am beneficiat la realizarea acestei lucrări) și lui H.E. Milan „Mike" Miskovsky (care mi-a inspirat întregul subiect, cu mulți ani în urmă). Această carte este dedicată memoriei lor. Niciunul nu mai este printre noi.

Îi datorez mulțumiri marelui meu profesor Lubomír Mlčoch, căruia am avut onoarea să-i fiu asistent la cursurile de etica afacerilor. Le adresez calde mulțumiri domnilor profesori Karel Kouba, Michal Mejstřík și Milan Žák pentru modul în care m-au îndrumat. Le mulțumesc pentru comentariile și gândurile lor studenților mei de la cursul de filosofia economiei din 2010.

Aș vrea să le mulțumesc doamnei profesor Catherine Langlois și lui Stanley Nollen de la Universitatea Georgetown, pentru că m-au învățat cum să scriu, precum și domnului profesor Howard Husock de la Universitatea Harvard. Aș vrea să-mi exprim recunoștința față de Universitatea Yale, care mi-a oferit o foarte generoasă bursă, în timpul căreia am scris o parte substanțială a cărții. Vă mulțumesc, Yale World Fellows, și vouă, tuturor celor de la Betts House!

Multe, multe mulțumiri extraordinarului Jerry Root, pentru că ne-a îngăduit să-i ocupăm subsolul timp de o lună, ca să putem lucra în deplină liniște la carte, și pentru pipă și țigări, lui David Sween, pentru că a făcut totul posibil, și lui James Halteman, pentru toate cărțile. Îi mulțumesc lui Dušan Drabina pentru sprijinul pe care mi l-a acordat în cele mai grele momente.

Există mulți filosofi, economiști și gânditori cărora mă simt onorat să le exprim mulțumirile mele: domnul profesor Jan Švejnar, domnul profesor Tomáš Halík, domnul profesor Jan Sokol, domnul profesor Erazim Kohák, domnul profesor Milan Machovec, domnul profesor Zdeněk Neubauer, David Bartoň, Mirek Zámečník și fratele meu mai mic, marele gânditor Lukáš. Aveți mulțumirile și admirația mea. Nu voi putea nicicând să le mulțumesc îndeajuns celorlalți membri ai familiei mele, și mai ales tatălui meu și mamei mele.

Iar acum, cele mai multe mulțumiri pentru ajutorul cel mai concret în realizarea acestei cărți se îndreaptă spre echipa care a colaborat la versiunea cehă și la cea engleză. Lui Tomáš Brandejs, pentru idei, încredere și curaj, lui Jiři Nádoba, pentru redactare și coordonare, Betkăi Sočůvková, pentru răbdare și rezistență la oboseală, lui Milan Starý, pentru desene, creativitate și bunătate, lui Doug Arellanes, pentru traducerea meticuloasă, și lui Jeffrey Osterroth, pentru corectura amănunțită a manuscrisului în engleză.

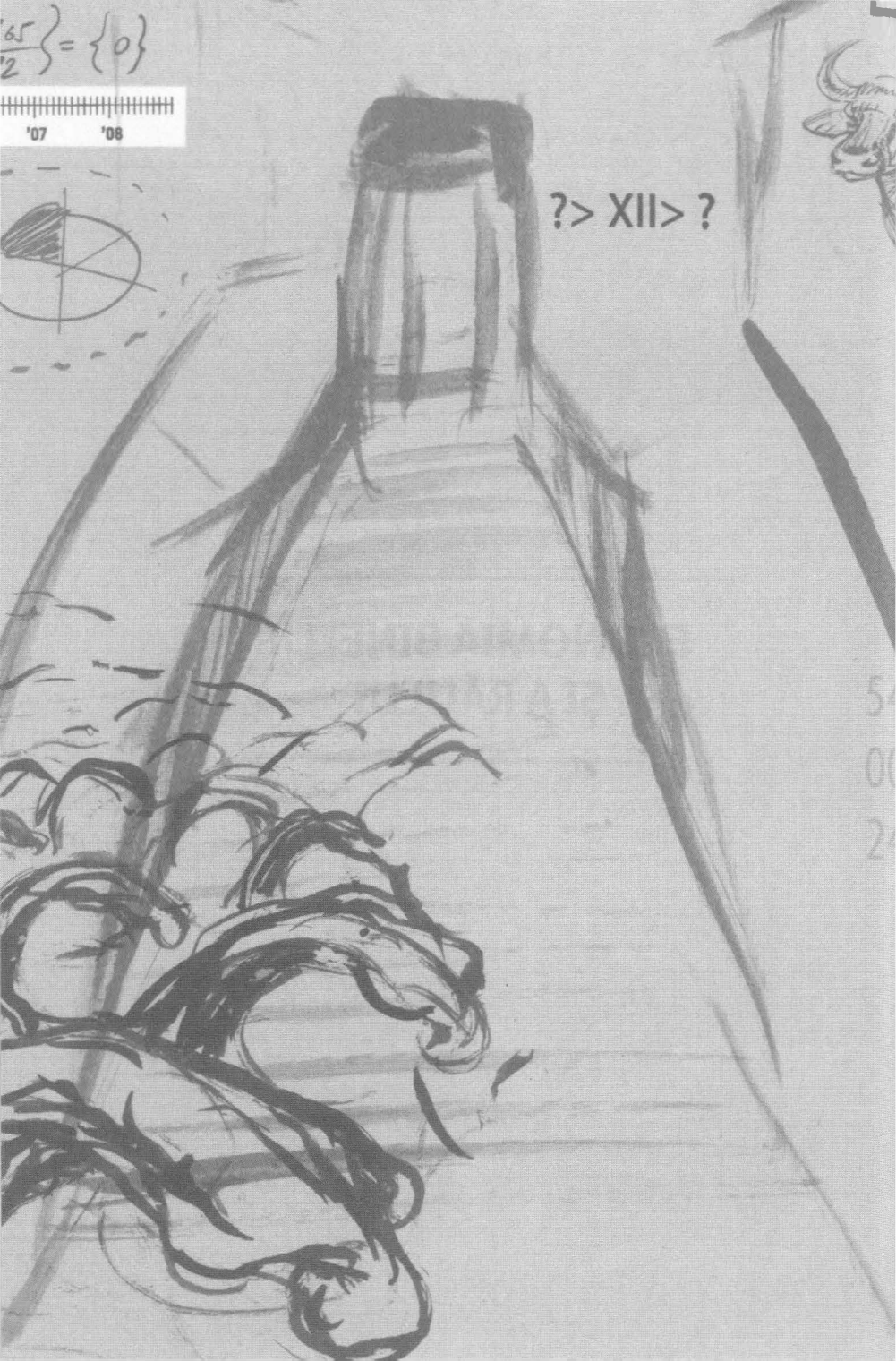
Dar există două minți de excepție care m-au ajutat să scriu și să redactez câteva părți ale cărții: Martin Pospíšil și Lukáš Tóth, cei doi tovarăși intelectuali ai mei. Nu le voi putea mulțumi îndeajuns pentru ideile lor sclipitoare, pentru dezbaterile înverșunate și pentru efortul de cercetare, precum și pentru munca asiduă la unele capitole, la care sunt coautori. Aș vrea de asemenea să le mulțumesc colegilor mei de la

ČSOB, pentru mediul de lucru creativ asigurat și pentru sprijinul acordat.

Soția mea, Markéta, mi-a stat alături în momente pe care nicio altă persoană nu le-ar fi suportat. Îți mulțumesc și pentru zâmbetele și gândurile tale (soția mea este sociolog, deci vă puteți închipui despre ce discutam la masă!). De fapt și de drept, această carte îi aparține.

Dar cele mai alese mulțumiri i se cuvin celui al cărui nume nici nu-l știu de fapt...

ECONOMIA BINELUI ȘI A RĂULUI


?> XII> ?

Introducere

Povestea economiei – de la poezie la știință

Realitatea se țese din povești, nu din materie.
Zdeněk Neubauer

Nu există nicio idee, oricât de veche sau de absurdă,
care să nu aibă puterea de a ne spori cunoașterea...

Merge orice...
Paul Feyerabend

Omul a născut dintotdeauna să înțeleagă lumea din jurul lui. În acest scop i-au venit în ajutor poveștile care dădeau un sens realității lui. Din perspectiva zilei de azi, poveștile de acest fel par adeseori nostim de absurde – cam cum le vor părea și ale noastre generațiilor care urmează. Și totuși forța secretă a acestor povești este primordială.

O asemenea poveste este cea a științei economiei, care a început cu mult timp în urmă. Xenofon scria, în jurul anului 400 î.e.n., că „și dacă se întâmplă ca un om să nu aibă deloc avuție, există o știință a economiei"[1].

În vremurile de demult, economia era știința de a ține o gospodărie în bună rânduială[2], iar ulterior o submulțime de

[1] Xenofon, *Economicul*, 2.12. Aici, economia are sensul de administrare a gospodăriei familiale.

[2] Din termenul elin *oikonomia*; *oikos* – gospodărie, casă, familie, *nomos* – lege.

discipline religioase, teologice, etice și filosofice. Dar, puțin câte puțin, se pare că s-a transformat în ceva cu totul diferit. Poate avem uneori senzația că economia și-a pierdut treptat toate nuanțele și gradațiile cromatice, în fața unei lumi tehnocratice în care domnesc albul și negrul. Dar povestea economiei e mult mai plină de culoare.

Știința economiei, așa cum o cunoaștem noi astăzi, este un fenomen cultural, un produs al civilizației noastre. Nu este totuși un *produs* în sensul că noi am fi produs sau inventat ceva în mod intenționat, cum ar fi un motor cu reacție sau un ceas de mână. Deosebirea constă în faptul că înțelegem exact ce este motorul cu reacție sau ceasul de mână – știm cum au apărut. Noi (aproape că) putem să le desfacem în părțile lor componente individuale și să le asamblăm la loc. Știm cum pornesc și cum se opresc.[3] Ceea ce nu e cazul cu economia. Prea multe au apărut în mod inconștient, spontan, necontrolat și neplanificat, fără a se afla sub bagheta unui dirijor. Înainte de a se emancipa ca domeniu, economia și-a văzut liniștită de viață în interiorul subdomeniilor filosofiei – în cel al eticii, de exemplu –, la mare depărtare de concepția contemporană de știință matematic-alocativă, care privește de sus „științele subiective", cu o țâfnă izvorâtă din pozitivism arogant. Dar „instrucția" noastră veche de un mileniu e clădită pe o bază mai profundă, mai vastă și, de multe ori, mai solidă. Merită să știm mai multe despre ea.

[3] Totuși, în continuare nu știm cu adevărat din ce anume este făcută *materia ca atare*. Înțelegem ceasurile de mână doar de la un anumit nivel în sus, ca să zicem așa, Așa cum nu știm nici în ce constă esența reală a *timpului*. Așadar, înțelegem *mecanica unui ceas de mână*, părțile pe care noi înșine le-am construit.

Mituri, povești și mândra știință

Ar fi o prostie să ne închipuim că interogația economică a început doar odată cu era științifică. La început, miturile și religiile au fost cele care le-au explicat lumea oamenilor, aceștia punând cam aceleași întrebări ca noi, cei de azi; în prezent, acest rol este jucat de știință. Așadar, pentru a putea vedea legătura, trebuie să ne adâncim în mituri și filosofii mult mai străvechi. Acesta este și motivul pentru care am scris cartea de față: ca să descoperim gândirea economică în substanța miturilor din vechime și invers, ca să găsim miturile din știința contemporană a economiei.

Știința modernă a economiei se consideră că a început în anul 1776, odată cu publicarea de către Adam Smith a *Avuției națiunilor*. Era noastră postmodernă (care pare să fie semnificativ mai umilă decât predecesoarea ei, era științifică modernă)[4] este mai înclinată să privească mult înapoi și mai conștientă de forța istoriei (dependența de cale), a mitologiei, a religiei și a legendelor. „Linia de demarcație dintre istoria unei științe, filosofia ei și știința însăși se destramă ca fumul, la fel și separația dintre știință și non-știință; diferențele dintre științific și neștiințific dispar".[5] Prin urmare, vom porni de la cel mai timpuriu moment pe care ni-l permite moștenirea scrisă a civilizației noastre. Vom căuta primele urme de cercetare economică în epopeea regelui sumerian Ghilgameș și vom examina modul în care gândirea iudaică, cea creștină, cea clasică și cea medievală abordau chestiunile economice. În plus, vom investiga atent teoriile celor care au pus bazele științei noastre contemporane a economiei.

---

[4] Aici folosim termenul „știință" în sens foarte larg. O discuție mai detaliată despre „științific" și „neștiințific" va avea loc în partea a doua a cărții.

[5] Feyerabend, *Against Method*, 33–34.

Studierea istoriei unui domeniu anume nu este, așa cum se consideră îndeobște, o expunere inutilă a cărărilor care nu duc nicăieri sau a încercărilor care au dat greș în domeniul respectiv (până când *noi* am nimerit calea cea bună), ci istoria reprezintă cea mai cuprinzătoare posibil arie de studiu a unei liste de opțiuni pe care o poate oferi domeniul dat. În afara istoriei noastre, nu mai avem nimic. Istoria gândirii ne ajută să ne debarasăm de spălarea creierelor proprie epocii în care trăim, să vedem dincolo de moda intelectuală a zilei și să facem câțiva pași reflexivi înapoi.

Studierea poveștilor din vechime nu e rezervată istoricilor sau scopului de a înțelege pur și simplu cum gândeau strămoșii noștri. Aceste povești au o putere a lor, care durează chiar și după ce apar versiuni mai noi, care le înlocuiesc sau le contrazic. Un exemplu am putea extrage din cea mai faimoasă controversă din istorie: disputa dintre povestea geocentrismului și cea a heliocentrismului. După cum se știe, în bătălia poveștii geocentrice cu cea heliocentrică, a învins aceasta din urmă –, deși până în ziua de azi continuăm să spunem, în mod geocentric, că Soarele *răsare* și *apune*. Soarele nu se ridică însă și nici nu coboară; dacă ținem cu tot dinadinsul să privim problema în termenii unui corp ceresc care urcă și coboară, atunci cel care se ridică este Pământul nostru (pe traiectoria din jurul Soarelui), și nu Soarele (în jurul Pământului). Nu Soarele se învârte în jurul Pământului, ci Pământul în jurul Soarelui – așa e teoria.

Mai mult decât atât, acele povești, imagini și arhetipuri străvechi pe care le vom studia în prima parte a cărții se păstrează până în ziua de azi și au participat la formarea percepției noastre asupra lumii, precum și la felul în care ne percepem pe noi înșine. Sau, așa cum spune C.G. Jung: „Adevărata istorie

a minții nu se păstrează în tomuri de învățătură, ci în organismul mintal viu al fiecărui om."[6]

Dorința de a convinge

Economiștii ar trebui să creadă în puterea poveștilor; Adam Smith credea. Așa cum spunea chiar el în *Teoria sentimentelor morale*, „dorința de a fi crezuți sau dorința de a convinge, de a conduce și a îndruma alți oameni pare să fie una dintre cele mai puternice dorințe ale noastre firești".[7] De remarcat că această observație vine de la cel socotit părintele noțiunii potrivit căreia interesul propriu constituie *cea mai puternică dintre toate dorințele noastre naturale*. Alți doi mari economiști, Robert J. Shiller și George A. Akerlof, scriau de curând: „Mintea omului e construită să gândească în termeni narativi... mai departe, mare parte din motivația umană provine din aceea că trăim o poveste o propriei vieți, o poveste pe care ne-o spunem nouă înșine și care creează un cadru pentru motivația noastră. Dacă n-ar exista aceste povești, viața s-ar putea să nu fie altceva decât «o lungă înșiruire de nimicuri». Același lucru se poate spune despre încrederea într-o națiune, într-o companie sau într-o instituție. Marii conducători sunt în primul și-n primul rând creatori de povești".[8]

Citatul original vine din „Viața nu-i o înșiruire de nimicuri. E același și același nimic, iar și iar". Ceea ce e bine spus, iar miturile (marile noastre legende, istoriile narative) sunt „revelații în momentul prezent, aici și acum, a ceea ce a fost și va fi

[6] Jung, *Psychology and Religion*, 41.

[7] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 7.4.25.

[8] Akerlof, Shiller, *Animal Spirits*, pagina 51 din capitolul „Stories" [*Spirite animale*, Publica 2010].

dintotdeauna și pentru totdeauna".[9] Sau, cu alte cuvinte, miturile sunt ceea ce „nu s-a întâmplat niciodată, dar există mereu".[10] Dar teoriile noastre economice moderne, bazate pe modelare riguroasă, nu sunt altceva decât aceste metanarațiuni, repovestite într-un limbaj diferit (matematic?). Așadar, trebuie să învățăm această poveste de la început – într-un sens larg, *pentru că nu poate fi bun economist cel care se mulțumește să fie doar economist*.[11]

Și, dat fiind că economia are pretenția semeață de a înțelege totul, trebuie să ne aventurăm în afara domeniului nostru, pentru a încerca realmente *să înțelegem totul*. Și dacă e adevărat măcar în parte că „mântuirea urma de-acum să fie o chestiune de eliminare a sărăciei materiale, ducând omenirea către o nouă eră a abundenței economice, [drept care] rezulta în mod logic că noua preoțime conducătoare trebuie să fie alcătuită din economiști",[12] atunci trebuie să fim conștienți de acest rol crucial și să ne asumăm o responsabilitate socială mai mare.

Economia binelui și a răului

Toată știința economiei este, până la urmă, un studiu economic al binelui și al răului. Este un mod prin care oamenii le spun oamenilor povești despre oameni. Până și cel mai sofisticat model matematic nu este, de fapt, altceva decât o poveste – o parabolă, strădania noastră de a înțelege (rațional) lumea din

[9] Campbell, *Myths to Live By*, 97.

[10] Sallust, *On the Gods and the World*, Part IV: *That the species of myth are five, with examples of each.*

[11] Parafrază liberă a autorului după zicerea lui John Stuart Mill: „E puțin probabil să fie un bun economist politic cel care nu este nimic altceva". Citat din *Essays on Ethics, Religion and Society*. Volumul 10 din *Collected Works of John Stuart Mill*, 306.

[12] Nelson, *Economics and Religion*, 38.

jurul nostru. Voi încerca să arăt că, până în ziua de azi, această poveste, spusă prin mecanismele economice, este în esență una despre „o viață bună", o poveste pe care am tot purtat-o după noi din străvechile tradiții elene și ebraice. Voi încerca să demonstrez că matematica, modelele, ecuațiile și statistica nu sunt decât vârful aisbergului economiei, că partea cea mai mare a aisbergului cunoștințelor economice e alcătuită din toate celelalte și că, în economie, disputele și controversele sunt mai degrabă o bătălie a poveștilor și a diverselor metanarațiuni decât orice altceva. Oamenii din ziua de azi, la fel ca întotdeauna, vor să știe de la economiști în principal ce e bine și ce e rău.

Noi, economiștii, suntem învățați să evităm judecățile normative și opiniile tranșante în privința a ce e bine și ce e rău. Și totuși, contrar celor spuse în manualele noastre, știința economiei este predominant un domeniu normativ. Economia ca știință a cunoașterii nu se rezumă la a descrie lumea, ci adeseori descrie și cum ar trebui să fie această lume (spunem că ar trebui să fie eficientă, avem un ideal al concurenței perfecte și un ideal al creșterii PIB-ului în condiții de inflație scăzută, ne străduim să realizăm niveluri ridicate de competitivitate...). În acest scop, creăm modele, parabole moderne, numai că aceste modele nerealiste (adesea, în mod intenționat) au prea puțină legătură cu *lumea reală*. Un exemplu banal, de zi cu zi: dacă un economist, la televizor, răspunde la o întrebare aparent inofensivă despre nivelul inflației, cât ai clipi din ochi va fi întrebat negreșit (sau va adăuga el însuși, fără să mai aștepte întrebarea) dacă nivelul inflației este *bun* sau *rău* și dacă inflația *ar trebui* să fie mai mare sau mai mică. Chiar și într-o chestiune atât de tehnică precum aceasta, analiștii vorbesc imediat despre *bun* și *rău* și emit judecăți normative: *ar trebui* să fie mai mică (sau mai mare).

În ciuda acestui lucru, economia se străduiește, cuprinsă parcă de panică, să evite termeni ca „bine" și „rău". Nu poate. Căci, „dacă știința economiei ar fi cu adevărat un demers neutru axiologic, ar fi fost de așteptat ca membrii profesiunii economice să-și fi dezvoltat un corpus complet de gândire economică"[13]. Ceea ce, așa cum am văzut, nu s-a întâmplat. După părerea mea, e un lucru bun, dar ar trebui să recunoaștem că economia rămâne, în fond și la urma urmei, în mai mare măsură o știință normativă. După Milton Friedman (*Essays in Positive Economics*), economia *ar trebui* să fie o știință pozitivă care rămâne neutră axiologic și descrie lumea așa cum este ea, nu cum ar trebui să fie. Dar însăși observația că „economia *ar trebui* să fie o știință pozitivă" reprezintă un *enunț normativ*. El nu descrie situația așa cum este, ci cum ar trebui să fie. În viața reală, economia nu este o știință pozitivă. Dacă ar fi, noi n-ar mai trebui *să ne străduim s-o facem să fie*. „Bineînțeles că majoritatea oamenilor de știință, ca și mulți filosofi, se folosesc de doctrina pozitivistă ca să evite necesitatea aducerii în discuție a unor întrebări fundamentale care îi consternează - pe scurt, ca să evite metafizica".[14] Apropo, lipsa valorizărilor este o valoare în sine, și oricum o *mare valoare* pentru economiști. Constituie un paradox faptul că un domeniu care studiază eminamente valori dorește să fie neutru valoric. Și încă un paradox: un domeniu care *crede* în *mâna invizibilă a pieței* vrea să fie lipsit de mistere.

Prin urmare, în cartea aceasta, pun următoarele întrebări: Există o economie a binelui și a răului? Există vreun folos în a fi bun sau binele există în afara calculelor economiei? Este egoismul o trăsătură înnăscută a speciei umane? Poate el să fie justificat, dacă are ca rezultat binele comun? Dacă e

[13] Nelson, *Economics and Religion*, 132.

[14] Whitehead, *Adventures of Ideas*, 130.

ca economia să nu devină un simplu model econometric de alocare mecanică, fără nicio semnificație (sau modalitate de aplicare) mai profundă, atunci merită să punem asemenea întrebări.

Și dacă tot a venit vorba: nu trebuie nicidecum să ne temem de cuvinte ca „bine" sau „rău". Dacă le folosim, nu înseamnă să vrem să ținem lecții de morală. Cu toții avem o *etică* asimilată în forul interior, care ne călăuzește comportarea. În mod similar, cu toții avem o anume *credință* (și ateismul este o credință ca oricare alta). La fel e și cu economia sau, ca să-l citățm pe John Maynard Keynes: „Oamenii practici, care se socotesc pe ei înșiși cu totul scutiți de orice influență intelectuală, sunt de obicei sclavii vreunui economist defunct. (...) Mai devreme sau mai târziu, ideile, nu interesele personale, sunt cele care devin periculoase întru bine sau rău."[15]

Despre ce este vorba în această carte: metaeconomia

Această carte se compune din două părți. În prima parte, vom căuta principii și idei economice în mituri, religie, teologie, filosofie și știință. În cea de-a doua parte, vom căuta mituri, religie, teologie, filosofie și știință în ideile economice.

Vom cerceta întreaga noastră istorie în căutare de răspunsuri, de la începuturile civilizației noastre și până în actuala eră postmodernă. Obiectivul pe care ni-l propunem nu este acela de a examina absolut fiecare moment care a contribuit la a schimba percepția economică a generațiilor următoare (și a

[15] Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money: Collected Writings of John Maynard Keynes*, 383 [*Teoria generală a ocupării forței de muncă, a dobânzilor și a banilor*, Publica 2009].

generațiilor actuale), ci de a ne uita la etapele de evoluție, fie la anumite epoci istorice (era lui Ghilgameș, era iudeilor, era creștinilor etc.), fie la personalitățile semnificative care au influențat dezvoltarea cunoașterii economice a omului (Descartes, Mandeville, Smith, Hume, Mill și toți ceilalți). Țelul nostru este să spunem povestea economiei.

Cu alte cuvinte, noi căutăm să trasăm evoluția *etosului economic*. Vom pune întrebări fără de care nu se poate concepe niciun fel de gândire economică – atât în plan filosofic, cât și, până la un punct, în plan istoric. Domeniul nostru de interes se află chiar la granița economiei – pe care adesea chiar o depășește. I-am putea spune *protoeconomie* (ca să împrumutăm un termen din protosociologie) ori, poate și mai la obiect, *metaeconomie* (ca să împrumutăm un termen din metafizică).[16] În acest sens, „studiul economiei este prea îngust și prea fragmentar ca să ducă la idei valabile, dacă nu este întregit și completat printr-un studiu al metaeconomiei".[17] Elementele mai importante ale unei culturi sau ale unui domeniu de cercetare cum este economia pot fi găsite în *ipotezele fundamentale* pe care le prezumă inconștient adepții diverselor sisteme din cadrul epocii. Ipotezele de acest fel par să fie atât de evidente, încât oamenii nici nu-și dau seama ce anume presupun, pentru că niciodată nu le-a trecut prin cap să privească lucrurile altfel, așa cum observă filosoful Alfred Whitehead în *Adventures of Ideas*.

Ce anume facem noi mai exact? Și de ce? Putem (în plan etic) să facem tot ceea ce putem face (din punct de vedere

---

[16] Termenul „metaeconomic" a fost folosit prima oară de Karl Menger, în 1936, în articolul „Law of Diminishing Returns. A Study in Meta-economics". „Când a propus termenul «metaeconomie», el nu se gândea la vreun soi de reintegrare a eticii în economie; el se gândea la modelarea economiei, precum și a eticii, în cadrul unui tipar logic coerent, fără nicio legătură între ele" (Becchio, *Unexplored Dimensions*, 30).

[17] Schumacher, *Small Is Beautiful*, 36.

tehnic)?[18] Și ce rost are economia? La ce bun tot acest efort? Ce anume credem cu adevărat și de unde ne vin credințele (adesea neștiute)? Dacă știința este „un sistem de credințe cărora le suntem devotați", ce fel de credințe sunt acestea?[19] Dat fiind că economia a devenit un domeniu esențial care să explice și să schimbe lumea din ziua de azi, toate acestea sunt întrebări care trebuie puse.

Într-o manieră oarecum postmodernă, vom încerca să abordăm metaeconomia printr-o prismă cu mai multe fațete: filosofică, istorică, antropologică, culturală și psihologică. Această carte își propune să capteze felul în care a evoluat percepția dimensiunii economice a ființei umane și să reflecteze asupra acestei evoluții. Cam toate conceptele cu care economia operează, atât conștient, cât și inconștient, au în spate o istorie lungă, iar rădăcinile lor merg foarte departe, predominant în afara domeniului de specializare al economiei și, în multe cazuri, trecând cu totul de granițele științei.

Să încercăm deci să examinăm începuturile credințelor de tip economic, geneza acestor idei și influența lor asupra științei economiei.

Către toate culorile economiei

Eu susțin că economiștii convenționali au dat uitării prea multe culori ale economiei și s-au lăsat prea mult obsedați de cultul în alb și negru al lui *homo economicus*, care ignoră problematica binelui și a răului. Ne-am indus singuri o stare de orbire în fața celor mai importanți factori de motivație ai acțiunilor umane.

---

[18] Ca să parafrazăm o întrebare-cheie pe care o pune teologul ceh Tomáš Halík; vezi *Stromu zbývá naděje* [Există speranță].

[19] Polanyi, *Personal Knowledge*, 171.

Eu susțin că avem cel puțin tot atâtea lucruri utile de învățat de la propriii filosofi și poeți, de la propriile mituri și religii, pe cât ne oferă modelele matematice stricte și exacte de comportament economic. Eu sunt de părere că economia trebuie să-și caute propriile valori, să le descopere și să vorbească despre ele, chiar dacă teoria convențională ne spune că economia este o știință neutră axiologic. Eu susțin că nici vorbă să fie lipsită de judecăți de valoare și că are în ea mai multă religie, mit și arhetip decât matematică. Eu susțin că știința economiei din ziua de azi pune un prea mare accent pe metodă, în defavoarea fondului problemei. Eu susțin, și voi încerca să demonstrez, că este crucial pentru economiști, ca și pentru publicul larg în general, să învețe dintr-o paletă mult mai amplă de surse, cum ar fi *Epopeea lui Ghilgameș*, *Vechiul Testament*, Iisus sau Descartes. Rădăcinile modului nostru de a gândi sunt mai lesne de înțeles dacă ne uităm la începuturile istorice, atunci când gândurile noastre erau, ca să zicem așa, în mai mare măsură goale-goluțe – acolo putem vedea mai ușor originile și sursele de proveniență ale acestor idei. Numai așa ne vom putea identifica principalele credințe economice – în păienjenișul complicat al societății contemporane, în care ele continuă să fie foarte puternice, dar trec neobservate.

Eu susțin că, pentru a fi un bun economist, trebuie să fii ori un bun matematician, ori un bun filosof, ori și una, și alta. Consider că ne-am concentrat excesiv pe matematică și ne-am neglijat latura umană. Acest lucru a dus la apariția unor modele strâmbe, artificiale, care se dovedesc adesea de prea puțin folos atunci când vine vorba să înțelegem realitatea.

Susțin că studiul metaeconomiei este important. Trebuie să mergem mai departe și să studiem ce credințe se află „în culise" – idei care au devenit adeseori supoziții predominante, chiar dacă nerostite, în teoriile noastre. Economia este

surprinzător de plină de tautologii, pe care cei mai mulți economiști nici nu le observă. Sunt de părere că perspectiva non-istorică, devenită preeminentă în economie, este greșită. Consider că, pentru a înțelege comportamentul uman, este mai important să studiem evoluția istorică a ideilor care ne formează.

Această carte este o contribuție la îndelunga ciocnire dintre economia normativă și cea pozitivă. Sunt de părere că rolul pe care îl aveau în vechime miturile și parabolele normative este jucat acum de modelele științifice. Foarte bine, dar se cuvine s-o recunoaștem deschis.

Susțin că întrebările economice au frământat specia umană mult înaintea lui Adam Smith. Am convingerea că, în știința economiei, demersul de căutare a valorilor nu a început cu Adam Smith, ci a culminat cu el. Curentul principal modern, care se pretinde descendentul economiei clasice a lui Smith, a neglijat etica. Problematica binelui și răului era predominantă în dezbaterile clasice, dar în ziua de azi e aproape o erezie să vorbești despre ea. Mai departe, consider că modul în care s-a încetățenit interpretarea operei lui Adam Smith este unul greșit. În opinia mea, contribuția lui Smith la teoria economiei depășește cu mult simplul concept al mâinii invizibile a pieței și pe cel al nașterii lui *homo economicus*, omul egoist și interesat doar de folosul propriu, deși Smith n-a folosit niciodată acest termen. Susțin că aportul lui cel mai însemnat, cu cea mai mare influență, a fost unul de natură etică în știința economiei. Celelalte idei ale lui fuseseră clar formulate cu mult înainte, indiferent dacă ne referim la specializare sau la principiul mâinii invizibile în cadrul pieței. Voi încerca să demonstrez că principiul mâinii invizibile a pieței e mult mai străvechi, fiind dezvoltat cu mult înainte de epoca lui Smith. Semnele sale apar chiar și în *Epopeea lui Ghilgameș*, în gândirea

iudaică și în creștinism, fiind explicit menționat de Aristofan și Toma din Aquino.

Cred că acum e un moment foarte potrivit ca să ne re-gândim abordarea economică, pentru că acum, în timpul crizei datoriilor, este o perioadă în care oamenilor le pasă și sunt dispuși să asculte. Susțin că n-am asimilat cum se cuvine învățămintele economice pe care ar fi trebuit să le tragem din pildele predate în orele de religie, cum ar fi povestea cu Iosif și faraonul, deși avem la îndemână atâtea modele matematice sofisticate. Sunt de părere că trebuie să ne reconsiderăm modul de a gândi, axat numai și numai pe creștere. Susțin că economia poate fi o știință foarte frumoasă, spre care să se simtă atrași și oamenii obișnuiți.

Într-un fel, acesta este un studiu al evoluției pe care a parcurs-o atât *homo economicus*, cât și, mai important, istoria spiritelor animale dinăuntrul său. Această carte încearcă să studieze evoluția laturii raționale, dar și pe cea a laturii emoționale și a celei iraționale a ființelor umane.

Granițele curiozității – și niște scuze de rigoare

Din moment ce economia a îndrăznit să-și aplice cu o atitudine imperialistă propriul sistem de gândire asupra unor „provincii" aparținând prin tradiție studiilor religioase, sociologiei și politologiei, de ce să nu înotăm și noi contra curentului și să privim economia din punctul de vedere al teologiei, al sociologiei și al științelor politice? Câtă vreme economia modernă cutează să explice funcționarea bisericilor sau să întreprindă analize economice ale legăturilor de familie (care duc adesea la rezultate inedite și interesante), de ce n-am analiza economia teoretică la fel cum am proceda în cazul

sistemelor religioase și al relațiilor interpersonale? Cu alte cuvinte, de ce n-am încerca o optică antropologică asupra economiei?

Ca să putem privi în acest mod economia, mai întâi trebuie totuși să ne distanțăm de ea. Trebuie să ne aventurăm până la marginile economiei – de fapt, și mai bine, să trecem de granița lor. Având în minte metafora lui Ludwig Wittgenstein, care spunea că, atunci când examinează un obiect, ochiul observă tot ce se află în jur, mai puțin pe sine însuși (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, secțiunea 5.6), este întotdeauna necesar să depășim granițele subiectului cercetat, iar, dacă acest lucru nu este posibil, măcar să folosim o oglindă. În această carte, vom apela la oglinzi antropologice, mitice, religioase, filosofice, sociologice și psihologice – la orice ne poate oferi o reflexie.

În acest punct, se cade să ne cerem iertare pentru cel puțin două lucruri. În primul rând, dacă ne uităm la propria reflexie în orice lucru din jur și în tot ce ne înconjoară, adeseori vom obține o imagine fracturată și disparată. Această carte nu-și propune să ofere un sistem strâns întrețesut (din simplul motiv că un asemenea sistem nici nu există). Important de reținut este că nu ne ocupăm aici decât de patrimoniul culturii și civilizației noastre *occidentale* și că nu studiem alte sisteme culturale (cum ar fi cel confucianist, cel islamic, cel budist, cel hinduist și multe altele, cu toate că, suntem convinși, am găsi o sumedenie de idei stimulatoare dacă am face-o). De asemenea, nu vom aborda, spre exemplu, literatura sumeriană în totalitatea ei. Vom vorbi despre gândirea iudaică și cea creștină în ceea ce privește economia, dar nu vom studia întregul teologiilor antice și medievale. Scopul nostru va fi acela de a individualiza influențele hotărâtoare și concepțiile revoluționare din care s-a născut un *modus vivendi* economic

contemporan. Justificarea unei asemenea abordări, atât de ample și oarecum dezlânate, este ideea pe care Paul Feyerabend a explicat-o cu mult timp în urmă: „merge orice".[20] Niciodată nu putem prevedea din ce izvor își va extrage știința inspirația pentru dezvoltarea sa pe mai departe.

Scuza următoare se datorează posibilei simplificări sau distorsionări a acelor domenii pe care autorul le socotește importante, în pofida faptului că ele își află în totalitate locul în interiorul altei sfere ideatice. În ziua de azi, științei îi place să se ascundă după un zid de fildeș, clădit aici din matematici, dincolo din latină sau greacă, din istorie, din axiome și din alte ritualuri sacre, astfel încât savanții să se poată bucura de un refugiu deloc meritat, în fața criticilor la care ar putea fi supuși din alte domenii sau din partea publicului larg. Știința însă trebuie să fie deschisă; altfel, așa cum bine remarca Feyerabend, ea devine o religie elitistă rezervată inițiaților, împrăștiindu-și razele totalitariste înapoi spre public. Ca să-l citez pe economistul american de origine cehă Jaroslav Vanek: „din nefericire sau din fericire, curiozitatea cuiva nu se limitează la domeniul său profesional".[21] Dacă această carte va inspira idei inedite din fuziunea economiei cu aceste domenii diferite, atunci ea și-a îndeplinit rațiunea de a fi.

Această carte nu este despre istoria de-a fir-a păr a gândirii economice. Dimpotrivă, autorul ei își propune să completeze anumite capitole despre istoria gândirii economice cu o perspectivă mai largă și cu o analiză a influențelor pe care economiștii și publicul larg se întâmplă adesea să le scape din vedere.

Poate s-ar cuveni să remarcăm că acest text conține un număr destul de mare de citate. Am considerat că astfel ne

[20] Feyerabend, *Against Method*, 33: „Nu există idee, oricât de străveche și de absurdă, care să nu fie în stare să ne îmbunătățească bagajul de cunoaștere".

[21] Vanek, *The Participatory Economy*, 7.

apropiem cel mai mult de o aproximare a ideilor valoroase venite din vremuri străvechi, în chiar cuvintele autorilor lor originali. Dacă n-am fi făcut altceva decât să parafrazăm vorbele din vechime, autenticitatea lor și spiritul timpului, pur și simplu s-ar fi evaporat – și ar fi fost mare, mare păcat! Notele de subsol oferă posibilitatea studierii mai îndeaproape a problemelor date.

Cuprinsul: șapte epoci – șapte teme

Cartea este împărțită în două părți. Prima urmărește o linie prin istorie, care, în cadrul a șapte opriri, se concentrează în mod punctual asupra a șapte teme concrete, ce urmează a fi rezumate în partea a doua. Prin urmare, cea de-a doua parte este una tematică, în care se culeg roadele investigației istorice și se caută integrarea acestora. Din acest punct de vedere, cartea este oarecum structurată ca o matrice: o puteți urmări în derulare istorică, în înșiruire tematică sau pe ambele planuri. Cele șapte teme sunt următoarele:

Nevoia de lăcomie – istoria consumului și a muncii

Aici vom începe cu cele mai vechi mituri din Antichitate, în care munca este socotită chemarea originară a omului, munca de plăcere, iar ulterior (prin insațiabilitate), un blestem. Dumnezeu sau zeii fie ocărăsc munca (Facerea, miturile Greciei Antice), fie condamnă munca prea multă (Ghilgameș). Vom analiza geneza dorinței și a sentimentului de poftă sau cerere imperioasă. Apoi vom examina ascetismul, în diversele sale concepții. Mai târziu, predomină disprețul augustin față

de această lume; Toma din Aquino întoarce pendulul și lumea materială începe să se bucure de atenție și grijă. Până în acel moment, grija pentru suflet era pe primul loc, iar dorințele și trebuințele trupului și ale lumii se vedeau marginalizate. Ulterior, pendulul va oscila din nou în partea opusă, spre consumul individualist-utilitarist. Cu toate acestea, încă de la originile sale, omul a fost însemnat ca ființă în mod firesc nenaturală, care din rațiuni nepereche se înconjoară cu posesiuni exterioare. Nesațul, atât cel material, cât și cel spiritual, este o metacaracterstică fundamental umană, care apare de timpuriu, odată cu cele mai vechi mituri și legende.

Progresul (caracterul natural și civilizația)

Azi ne îmbătăm cu ideea de progres, dar la început de tot, această noțiune era inexistentă.[22] Timpul era constituit din cicluri, omenirea nefiind socotită aptă de mișcare istorică. Apoi însă evreii, cu timpul liniar, iar mai târziu creștinii, ne-au dat idealul pe care l-am adoptat azi cu toții (sau l-au amplificat pe cel iudaic). Apoi, economiștii clasici au laicizat progresul. Cum am ajuns la progresia de azi a progresului și la creștere de dragul creșterii?

[22] Sociologii mai au încă idealul unei societăți clasice (rustice). Psihologii au idealul armoniei dintre latura civilizată a personalității noastre și cea animalică. Și ei își au idealul în trecut, arătându-se adesea sceptici în fața progresului-dezvoltare. Între toate aceste domenii ale științelor sociale, economiștii sunt probabil singurii care își au idealul în *viitor*.

Economia binelui și a răului

Vom analiza o problemă esențială: aduce binele vreun câștig (economic)? Vom începe mai întâi cu *Epopeea lui Ghilgameș*, unde, din câte se pare, moralitatea binelui și a răului nu aveau legătură între ele; pe de altă parte, mai târziu, în gândirea iudaică, etica a domnit ca factor explicativ în istorie. Vechii stoici nu permiteau calcularea folosului adus de bine, iar hedoniștii, pe de altă parte, considerau că tot ceea ce aducea un folos prin rezultatele sale era un lucru bun prin definiție. Gândirea creștină a rupt legătura de cauzalitate dintre bine și rău, prin mila Domnului, mutând răsplata pentru bine sau rău în viața de apoi. Această temă culminează cu Mandeville și Adam Smith, în de-acum faimoasa controversă asupra viciilor personale care aduc un folos public. Mai târziu, John Stuart Mill și Jeremy Bentham și-au construit utilitarismul pe baza unui principiu hedonist similar. Întreaga istorie a eticii a fost stăpânită de o strădanie de a crea o formulă pentru regulile de comportament etic. În ultimul capitol al cărții, vom arăta de ce noțiunea utilității maxime este o tautologie și vom discuta despre conceptul binelui maxim.

Homo economicus și istoria mâinii invizibile a pieței

Cât de veche este ideea mâinii invizibile a pieței? Cu cât timp înaintea lui Adam Smith exista acest concept în lumea noastră? Voi încerca să arăt că mai peste tot avem prefigurarea mâinii invizibile a pieței. Ideea că putem reuși să ne punem la treabă egoismul înnăscut și că acest rău are și el partea lui bună este o străveche concepție filosofică și mitică. Vom

cerceta de asemenea și dezvoltarea etosului lui *homo economicus* – nașterea „omului economic".

Istoria spiritelor animale – visele nu dorm niciodată

Aici vom cerceta cealaltă latură a ființei umane: cea imprevizibilă, adesea *arațională* și arhetipală. Spiritele noastre animale (un fel de contrapartidă a raționalității) sunt influențate de arhetipul eroului și de concepția noastră despre ce este binele.

Metamatematica

De unde le-a venit economiștilor ideea că numerele sunt însăși temelia lumii? Aici vrem să arătăm cum și de ce știința economiei a devenit un domeniu mecanicist-alocativ. De ce credem noi că matematica este cel mai bun mod de a descrie lumea (inclusiv lumea interacțiunilor sociale)? Este matematica sâmburele vital al economiei sau e doar cireașa de pe tort, vârful de aisberg în cercetarea domeniului nostru?

Stăpânii adevărului

Ce cred economiștii? Care este religia economiștilor? Și care este caracterul adevărului? Încă de pe vremea lui Platon ne căznim să dezbărăm știința de mituri. Economia este un domeniu normativ sau o știință pozitivă? La origine, adevărul era un teritoriu al poeziei și al poveștilor, dar astăzi noi îl percepem ca pe ceva mult mai științific, mai matematic. Unde ne

ducem ca să găsim (de vânzare) adevărul? Și cine „deține adevărul" în epoca noastră?

Chestiuni practice și definiții

În această carte, atunci când vorbim despre *economie* sau *știința economiei*, ne referim la percepția consacrată și larg acceptată în privința acestei noțiuni, reprezentată probabil cel mai bine de Paul Samuelson. Prin *homo economicus* înțelegem conceptul primordial al antropologiei economice. Acesta provine din conceptul individului rațional care, mânat de motivații îngust-egoiste, își propune obținerea unui maximum de foloase pentru el însuși. Vom evita întrebarea dacă economia este sau nu o știință propriu-zisă. Așadar, cu toate că, ocazional, o vom numi știință socială, de cele mai multe ori nu ne vom referi, de fapt, decât la *domeniul* economiei. În accepțiunea noastră, sfera de cunoaștere a „economiei" nu cuprinde doar producția, distribuția și consumul de bunuri și servicii. Noi considerăm că economia este studiul relațiilor umane care se pot exprima uneori în cifre, un studiu care se ocupă de lucruri care pot face obiectul unui schimb comercial, dar se ocupă și de ceea ce nu poate fi comercializat (prietenie, libertate, eficiență, creștere).

Viața mi-a fost binecuvântată cu trei feluri de experiențe. Am lucrat ani mulți în mediul universitar, studiind, cercetând și predând economia teoretică (care tratează dileme metaeconomice). De asemenea, am îndeplinit mulți ani funcția de consilier pe probleme de politică economică – în calitate de sfătuitor al fostului nostru președinte Václav Havel, al ministrului nostru de Finanțe și, în final, al premierului nostru (în ce privește aplicarea practică a politicii economice). Îmi revine

totodată datoria și (adesea) plăcerea de a contribui periodic cu editoriale la cel mai cunoscut cotidian economic din țara noastră, abordând pentru publicul larg atât aspectele practice ale economiei, cât și pe cele filosofice (simplificând lucrurile, în încercarea de a crea o fuziune între domenii diferite de cunoaștere). Această experiență m-a învățat care sunt limitele și avantajele fiecărei laturi a științei economice. Această triplă schizofrenie („Care este semnificația economiei?", „Cum putem s-o folosim în mod practic?" și „Cum poate ea fi pusă în legătură cu alte domenii, într-o manieră inteligibilă?") mă bântuie dintotdeauna. Nu știu dacă e bine sau rău, dar această carte, pe care v-o ofer aici, reprezintă rezultatul.

1/? ≡ 0

Partea I

Economia în Antichitate și nu numai

1 | *Epopeea lui Ghilgameș*

DESPRE EFICACITATE, NEMURIRE ȘI ECONOMIA PRIETENIEI

> Ghilgameș, pe unde tot rătăcești? Viața fără de moarte pe care
> o cauți n-o vei găsi nicicând. (...) Te veselește mereu, noapte și zi,
> ferice fii, cântă și dănțuiește, noapte și zi!
>
> ***Epopeea lui Ghilgameș***

Epopeea lui Ghilgameș datează de peste patru mii de ani[23] și este cea mai veche operă literară cunoscută de omenire. Primele însemnări scrise provin din Mesopotamia, la fel ca și cele mai vechi relicve umane. Acest lucru este valabil nu doar pentru civilizația noastră, ci și pentru specia umană în general.[24] Epopeea a fost sursă de inspirație pentru multe alte povești care i-au urmat și domină până în ziua de azi mitologia, indiferent

[23] Cea mai veche versiune sumeriană a epopeii datează din perioada celei de-a treia dinastii Uru, dintre 2150 și 200 î.e.n. Versiunea akkadiană mai nouă datează de la începutul celui de-al doilea mileniu înaintea erei noastre. Versiunea akkadiană standard, pe care se bazează această traducere, datează din perioada 1300–1000 î.e.n. și a fost găsită într-o bibliotecă din Ninive. Pentru restul capitolelor sale, *Epopeea lui Ghilgameș* este considerată ca fiind alcătuită din cele unsprezece tăbliță „standard" ale versiunii akkadiene, care nu conține coborârea lui Ghilgameș în lumea de dincolo, combinată ulterior cu o a douăsprezecea tăbliță din lut, dar, în același timp, conține întâlnirea cu Utapanиștim, pe cea de-a unsprezecea tăbliță, și dialogul cu Ișter, pe a șasea tăbliță. Dacă nu se indică altfel, traducerea folosită aici este cea din 1999, aparținându-i lui Andrew R. George. Povestea se desfășoară pe teritoriul de azi al Irakului.

[24] Cele mai vechi scrieri ne vin de la sumerieni; scrierile din alte culturi (cum ar fi cea indiană și cea chineză) sunt de dată mai recentă. *Vedele* indiene datează din jurul anului 1500 î.e.n., la fel ca și *Cartea Morților* din Egipt. Părțile mai timpurii din *Vechiul Testament* au fost scrise între secolul al IX-lea și al VI-lea înaintea erei noastre. *Iliada* și *Odiseea* vin din secolul al VIII-lea, iar operele lui Platon și Aristotel, din secolul al IV-lea. Clasicii chinezi (cum ar fi Confucius) datează din secolul al III-lea î.e.n.

dacă se referă la motivul potopului sau la dorința de nemurire. Dar chiar și în această operă, cea mai veche cunoscută omului, întrebări pe care azi le considerăm a fi de natură economică joacă un rol important – și, dacă vrem să pornim pe un drum al interogației economice, mai departe de atât în adâncul istoriei nu mai avem unde să mergem. Aici este sursa albiei.

Numai o mică parte a relicvelor materiale au supraviețuit din perioada anterioară epopeii și au rămas numai frânturi de însemnări scrise, care se referă în principal la chestiuni economice, de diplomație, război, magie și religie.[25] Așa cum observă istoricul economic Niall Ferguson (oarecum sarcastic), acestea sunt „aduceri aminte ale faptului că, atunci când ființele umane au început pentru prima oară să producă mărturii scrise ale activităților lor, n-a fost ca să scrie istorie, poezie sau filosofie, ci ca să facă afaceri".[26] Dar *Epopeea lui Ghilgameș* vine să dovedească exact contrariul – în ciuda faptului că primele *fragmente* de lut scris (precum notițe și socoteli) ale strămoșilor noștri se prea poate să fi fost despre *comerț și război*, prima *poveste* scrisă este în principal despre o mare prietenie și aventură. Surprinzător, nu se pomenește nimic nici despre bani, nici despre război; de exemplu, nici măcar o dată pe tot cuprinsul epopeii nimeni nu vinde sau cumpără ceva.[27] Niciun popor nu-l cucerește pe un altul și nu întâlnim nici măcar vreo amenințare cu violența. Este o poveste despre natură și civilizație, despre eroism, sfidare și despre bătălia cu zeii și cu răul; o epopee despre înțelepciune, nemurire, dar și despre inutilitate.

[25] Kratochvíl, *Mýtus, filozofie a věda* [Mit, filosofie și știință], 11.

[26] Ferguson, *The Ascent of Money*, 27.

[27] Exact la fel cum în epopeea (mitul, povestea, basmul) din epoca noastră modernă – în *Stăpânul inelelor*, trilogia lui J.R.R. Tolkien – banii nu joacă niciun rol. „Tranzacția" are loc sub forma unui dar, a unei bătălii, a unei înșelătorii, a unui truc de iluzionism sau a unui furt. Vezi Bassham și Bronson, *The Lord of the Rings and Philosophy*, 65–104.

În ciuda faptului că este un text de-o asemenea importanță, el pare să fi scăpat cu totul atenției economiștilor. Nu există scrieri economice pe tema *Epopeii lui Ghilgameș*. În același timp, aici este locul unde întâlnim și prima contemplare de natură economică a civilizației noastre: începuturile unor concepte bine-cunoscute, cum ar fi piața și mâna ei invizibilă, problema utilizării bogățiilor naturale și strădaniile de maximizare a eficacității. O dilemă apare în ce privește rolul sentimentelor, termenul de „progres" și starea naturală sau subiectul diviziunii cuprinzătoare a muncii, în legătură cu construirea primelor orașe. Aceasta este prima tentativă firavă de a înțelege epopeea dintr-un punct de vedere economic.[28]

Mai întâi, totuși, haideți să rezumăm pe scurt subiectul narativ al *Epopeii lui Ghilgameș* (pe care îl vom dezvolta imediat mai în amănunt). Ghilgameș, cârmuitorul orașului Uruk, este un semizeu și supraom: „două treimi din el zeu și o treime om".[29] Epopeea începe cu descrierea zidului perfect, impunător și fără moarte pe care Ghilgameș îl construiește. Drept pedeapsă pentru felul necruțător în care el își tratează lucrătorii și supușii, zeii îl trimit pe sălbaticul Enkidu ca să-l oprească pe Ghilgameș. Dar cei doi devin prieteni, o pereche invincibilă, săvârșind împreună eroice fapte de vitejie. După un timp, Enkidu moare, iar Ghilgameș pornește la drum în căutarea nemuririi. El trece peste numeroase obstacole și capcane, dar

[28] Niciun demers de căutare nu este vreodată cu desăvârșire complet, dar, în pofida unei cercetări relativ exhaustive prin arhivele convenționale EconLit (care este cea mai larg răspândită și cu siguranță cea mai respectată bază de date despre literatura economică a timpului nostru), autorul nu a reușit să găsească nicio carte, și nici măcar vreun capitol de carte sau articol academic, care să examineze *Epopeea lui Ghilgameș* dintr-un punct de vedere economic. Suntem conștienți, așadar, că această încercare de a analiza una dintre cele mai vechi scrieri, dintr-un unghi nemaiîncercat până acum, este dinainte sortită tuturor eșecurilor, simplificărilor, contrazicerilor și inexactităților unei prime excavații.

[29] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița I (48), 2.

viața fără de moarte îi scapă mereu, chiar când e gata-gata să pună mâna pe ea. Sfârșitul poveștii revine acolo de unde a pornit – la cântecul de slavă în cinstea zidului Urukului.

Dragostea neproductivă

Efortul lui Ghilgameș de a construi un zid cum nu mai este altul reprezintă subiectul central al întregii povești. Ghilgameș încearcă să le sporească supușilor săi performanța și eficacitatea cu orice preț, mergând până la a-i împiedica să-și vadă nevestele și copiii. Iar atunci, norodul se plânge zeilor:

> Pe bărbații tineri din Uruk îi chinuie fără-ncetare,
> Ghilgameș nu lasă niciun fiu să meargă nestingherit la părintele său (...)
> Ghilgameș nu lasă nicio fată să meargă nestingherită la mirele său.
> Fie ea copilă de războinic, mireasa tânărului bărbat.[30]

Ceea ce are o legătură directă cu dezvoltarea orașului ca loc care administrează ținutul din jurul său. „Vecinii săteni vor fi de-acum ținuți la distanță: nemaifiind socotiți apropiați și egali, vor fi reduși la statutul de supuși, ale căror existențe sunt supravegheate și dirijate de conducători militari și civili, guvernatori, viziri, vistiernici, soldați, nemijlocit răspunzători în fața regelui".[31]

Un principiu atât de îndepărtat în timp și totuși atât de aproape! Chiar și azi trăim în viziunea lui Ghilgameș, cum că relațiile interumane – și, ca atare, umanitatea însăși – perturbă munca și eficiența; că oamenii ar avea un randament mai bun

[30] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița I (67–78).

[31] Mumford, *The City in History*, 41.

dacă nu și-ar „pierde" vremea și energia cu lucruri *ne*-productive. Chiar și azi considerăm adesea că sfera umanului (relațiile dintre oameni, dragostea, prietenia, frumusețea, arta etc.) ar fi una *ne*productivă – poate doar cu excepția *re*producerii, singura care este la propriu (!) productivă, reproductivă.

Acest efort de maximizare a eficacității cu orice preț, această întărire a economicului în dauna umanului îi reduce pe oameni la a fi simple unități de producție, diminuându-le dimensiunea omenescului. Minunatul cuvânt „robot", ceh la origine,[32] exprimă perfect această idee: la baza lui se află un vechi cuvânt slav, intrat și în limba cehă, „robota", care înseamnă „muncă". Cineva redus la a nu fi nimic mai mult decât un muncitor este un robot. Cât de bine i-ar fi putut servi această epopee lui Karl Marx, care ar fi putut cu ușurință s-o folosească drept exemplu preistoric de exploatare a individului și de alienare a acestuia față de familie și de sine însuși![33]

Guvernarea unui popor redus la oameni-roboți a fost din vremuri străvechi visul tiranilor. Fiecare cârmuitor despotic vede în relațiile de familie și în cele de prietenie o concurență la adresa eficacității. Dorința de a reduce persoana la o simplă unitate de producție și de consum este, de asemenea, evidentă în utopia socială – sau, mai bine zis, în distopii. Căci activitatea economică luată ca atare n-are nevoie de nimic mai mult decât de un om-robot, așa cum s-a demonstrat foarte frumos – chiar

---

[32] Termenul „robot" a fost folosit prima oară în 1920 de autorul ceh Karel Čapek, în drama științifico-fantastică *R.U.R.* [Roboții Universali Rossum], despre răscoala unor ființe artificiale, create pentru a munci în locul oamenilor. Inițial, Čapek voia să-i numească *laboři* (salahori), dar fratele lui, Josef, un artist remarcabil, a venit cu mult mai potrivitul „robot".

[33] Marx exprimă încă și mai emfatic această reducere a dimensiunii umane: „[muncitorul] devine o simplă anexă a mașinii...", Rich, *Business and Economics Ethics*, 51 (inițial publicată în germană: Rich, *Wirtschaftsethik*). Observăm că, astăzi, în cadrul modelelor economice, percepem individul prin munca lui (L) sau ca unitate de capital uman (H). În organizațiile economice, departamentele de resurse umane apar pe o bază comună, ca și cum o persoană ar fi realmente o resursă, exact la fel ca o resursă naturală sau una financiară (capital).

dacă dureros – prin modelul lui *homo economicus*, care este o simplă unitate de producție și consum.[34] Iată câteva exemple ale acestui gen de utopie sau distopie: în viziunea lui asupra statului ideal, Platon nu le îngăduie familiilor paznicilor să-și crească singure copiii, ci ele trebuie să-i încredințeze unei instituții specializate imediat după naștere.[35] Ceea ce seamănă cu distopiile din *Minunata lume nouă* a lui Aldous Huxley și din *1984* al lui George Orwell. În ambele romane, relațiile și sentimentele oamenilor (sau orice exprimări ale personalității) sunt interzise și aspru pedepsite. Dragostea este „nenecesară" și neproductivă, la fel și prietenia; amândouă pot fi distrugătoare pentru un sistem totalitar (după cum se poate vedea prea bine în romanul *1984*). Prietenia este nenecesară, pentru că indivizii și societatea pot trăi și fără ea.[36] Ca să-l citățm pe

---

[34] *Homo economicus* sau „omul economic" este concepția conform căreia ființele umane se comportă rațional și sunt actori ghidați de interesul propriu, care judecă lucrurile prin prisma atingerii propriilor țeluri subiective. Termenul a fost la origine folosit de criticii economistului John Stuart Mill, pentru a acuza simplificarea comportamentului uman general. Căci el susținea că economia politică „nu tratează întregul naturii umane, așa cum este aceasta modificată de statul social, nici comportarea întreagă a omului în societate. Omul nu o interesează decât în calitate de ființă care dorește să posede avuție și care este capabilă să judece eficacitatea comparativă a mijloacelor care i-ar permite atingerea acestui scop". Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1874, eseul 5, paragrafele 38 și 48 (Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1844, 137). Modelul lui *homo economicus* este o simplificare foarte controversată a comportamentului uman și a fost criticată de mulți, inclusiv de economiști.

[35] „[Pe măsură ce] copiii se nasc, vor fi luați în grijă de oficialii numiți în acest scop... copiii din părinți inferiori sau orice copil al celorlalți care se naște cu beteșuguri, ei îl vor ascunde într-un loc tainic și neștiut, așa cum se cuvine" (Platon, *Republica*, 460b). Copiii nu trebuie să afle cine le sunt părinții adevărați și trebuie să fie încrucișați în mod deliberat pentru produce o progenitură de cea mai bună calitate („bărbații cei mai buni trebuie să se culce cu cele mai bune femei", vezi Platon, *Republica*, 459d), ca și cum ar fi o haită de câini crescuți pentru vânătoare (459a–d). Doar atunci când ajung să nu mai fie (re)productivi, când „femeile și bărbații au trecut de vârsta la care pot avea copii, îi vom lăsa liberi să se culce cu oricine doresc" (416b).

[36] Vezi C.S. Lewis, *The Four Loves*, 60. Economista Deirdre McCloskey îl citează frecvent pe C.S. Lewis în cartea ei *The Bourgeois*.

C.S. Lewis: „Prietenia este nenecesară, la fel ca filosofia, la fel ca arta... Nu are nicio valoare ca mijloc de supraviețuire; mai degrabă, este unul din acele lucruri care dau valoare supraviețuirii".[37]

În mare măsură, curentul consacrat al științei economice de azi se apropie oarecum de un asemenea concept. Modelele economiei neoclasice percep forța de muncă drept un input într-o funcție de producție. Dar un asemenea sistem economic nu știe cum să integreze omenescul (prea uman!) în cadrul său de referință – însă oamenii-roboți s-ar potrivi foarte bine. Cum spune Joseph Stiglitz:

> Unul din remarcabilele „trucuri" („intuiții", le numesc unii) ale economiei neoclasice este acela de a trata munca la fel ca pe oricare alt factor de producție. Outputul este scris ca o funcție de inputuri – oțel, mașini și manoperă. Matematica tratează munca exact la fel ca pe orice altă marfă, ademenindu-te pe nesimțite să te gândești la ea ca la orice alt lucru folositor care se vinde la grămadă, cum ar fi oțelul sau plasticul. Dar munca nu seamănă cu nicio altă marfă. Mediul de lucru nu are importanță pentru oțel; puțin ne pasă de starea de bine a oțelului.[38]

Să tăiem cedrii

Există însă ceva care se vede ades confundat cu prietenia, ceva de care societatea și economia au cea mai mare nevoie:

---

[37] Trebuie remarcat că, în cele mai moderne povești și mituri, în filme cum ar fi *The Matrix*, *The Island*, *Equilibrium*, *Gattaca* și așa mai departe, oamenii sunt robotizați (adesea, mai mult sau mai puțin inconștient), înrobiți unei anume funcții de producție, iar afectele sunt strict interzise, lucru probabil cel mai bine exprimat în filmul lui Kurt Wimmer, *Equilibrium*.

[38] Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, 10.

până și cele mai primitive culturi erau conștiente de valoarea cooperării în muncă – astăzi, noi o numim spirit colegial, camaraderie sau, dacă vreți să folosim un termen compromis, tovărășie. Aceste „relații mai mici" sunt utile și necesare pentru societate și pentru firme, deoarece munca se poate face mult mai repede și mai eficace dacă oamenii se înțeleg bine între ei și se pot influența reciproc. Munca în echipă promite o performanță mai bună și sunt angajate firme specializate care să se ocupe de întărirea spiritului de echipă – *team-building*.[39]

Dar prietenia adevărată, care devine una din temele centrale ale *Epopeii lui Ghilgameș*, are la bază un cu totul alt material decât munca în echipă. Prietenia, așa cum o descrie cu acuratețe C.S. Lewis, este în totalitate neeconomică, nebiologică, nenecesară pentru civilizație și este o relație netrebuincioasă (spre deosebire de relația erotică sau de dragostea maternă, care sunt necesare dintr-un punct de vedere pur reproductiv).[40] Dar tocmai într-o prietenie se întâmplă adesea – de cele mai multe ori, în mod întâmplător, ca produs secundar, o externalitate – să apară sau să fie create idei și fapte care, împreună, pot să transforme cu totul fața societății.[41] Prietenia poate să înfrunte un sistem bine înrădăcinat, în locuri unde individul n-ar avea curajul s-o facă de unul singur.

La început, lui Ghilgameș prietenia îi apare ca netrebuincioasă și nefolositoare, până când o trăiește el însuși, cu Enkidu, și descoperă că aceasta poate aduce cu ea lucruri neașteptate. Avem aici un exemplu magnific de putere a

---

[39] Din punctul nostru de vedere aici, putem vedea relațiile cordiale dintre colegi la locul de muncă drept „prietenii mai mici". Exact la fel cum societatea are nevoie de o „dragoste mai mică" sau măcar de un soi, cât de firav, de sentiment al simpatiei reciproce între oameni care nu se cunosc, o firmă funcționează mai bine dacă nu există permanent bătălii interne și colegii sunt „prieteni mai mici". Vom reveni la problema simpatiei, a apartenenței și, prin urmare, a unui soi de „dragoste mai mică", în capitolul despre Adam Smith.

[40] Pe tema dragostei și a economiei, vezi McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 91–147.

[41] Vezi Lewis, *The Four Loves*, 64.

prieteniei, una care știe cum să transforme (sau să spargă) un sistem și să schimbe o persoană. Enkidu, pe care zeii i l-au trimis lui Ghilgameș drept pedeapsă, devine până la urmă prietenul său credincios și împreună se ridică împotriva zeilor. Ghilgameș nu ar fi găsit niciodată destul curaj să facă așa ceva de unul singur – și nici Enkidu. Prietenia lor îi ajută să țină piept unor situații în care niciunul dintre ei n-ar fi izbândit pe cont propriu. Miturile dramatice conțin adeseori, ca element al tramei, o legătură foarte puternică de prietenie – ca să folosim o descriere a învățaților teologi, prietenii „se tem și se îmbărbătează unul pe celălalt înaintea bătăliei, caută alinare în visurile lor și rămân încremeniți în fața caracterului ireversibil al morții".[42]

Mânat de legămintele prieteniei și de năzuința comună, Ghilgameș dă uitării zidul de apărare pe care-l începuse (abandonând astfel ceea ce fusese odată cel mai scump țel al său) și se îndepărtează de cetate, lăsând în urmă siguranța zidurilor orașului, civilizația lui și teritoriul cunoscut (pe care el însuși l-a construit). Se duce în adâncul codrilor sălbatici, unde vrea să corecteze ordinea lumii – să-l ucidă pe Humbaba, întruchiparea răului.

În Pădurea Cedrilor, unde sălășluiește Humbaba,
să-l înfricoșăm în vizuina lui! (...)
Să-l nimicim, pentru ca puterea lui să nu mai fie! (...)
Vreau să mă pornesc, am să tai toți cedrii,
Și-mi voi statornici o faimă veșnică![43]

Să ne oprim câteva clipe la tăiatul cedrilor. Lemnul era o marfă la mare preț în Mesopotamia antică. Era foarte periculos să te duci după acest lemn, și numai cei deosebit de curajoși

[42] Balabán și Tydlitátová, *Gilgameš*, 72.

[43] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița II (Y100–102, Y98, Y186–187), 18–20.

o puteau face. Primejdia acestor expediții este simbolizată în legendă de prezența lui Humbaba în pădure. „Humbaba era paznicul Pădurii Cedrilor, pus acolo de Enlil ca să-i împiedice pe nepoftiții porniți în căutarea prețiosului Lemn".[44] În legendă, curajul lui Ghilgameș este scos în evidență prin intenția lui de a doborî însăși pădurea de cedri (și, astfel, de a obține cea mai mare bogăție, care îi revine de drept eroului).

În plus, cedrul era socotit un copac sfânt, pădurile de cedri fiind sanctuarul zeului Șamaș. Grație prieteniei lor, Ghilgameș și Enkidu intenționează apoi să se ridice împotriva zeilor înșiși, făcând dintr-un copac sfânt un material (de construcție) oarecare, de care să se poată folosi aproape fără restricții, transformându-l astfel într-o componentă a constructului oraș, într-o componentă a materialului din care se construiește civilizația, și „înrobind" astfel ceea ce la origine făcea parte din natura neîmblânzită. Acesta este un splendid proto-exemplu de deplasare a granitei dintre sacru și profan (laic) – și, într-o anumită măsură, totodată o ilustrare timpurie a ideii că *natura e menită să pună la dispoziție* orașelor și oamenilor materii prime și resurse de producție.[45] „Tăierea cedrilor era

[44] George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 144.

[45] Pe vremea lui Ghilgameș, era necesar să te apropii de natură cu respectul cuvenit lucrurilor neomenești, lucruri pe care nu omul le-a creat și pe care omul nu era capabil să le controleze. Exista chiar și o interdicție de a atinge unele părți din natură (pe care Ghilgameș o încalcă, accidental), acestea având un caracter complet „sacru". În prezent, inviolabilitatea de acest fel devine tot mai rară pe zi ce trece, dar, chiar și așa, putem încă găsi „locuri sfinte" moderne, unde mâinii invizibile și eficace a pieței nu i se permite să pătrundă. Un asemenea exemplu ar fi paradoxul complexului Central Park din New York. Acest parc este înconjurat de eficacitate *până la nori* – un mare oraș în care fiecare metru pătrat este utilizat la maximum posibil, atât pe înălțime, cât și în adâncime. Poate ar fi nimerit să ne amintim aici că turnurile sfinte ale Babilonului, ziguratele, se presupunea că „ajung până la ceruri". Rolul lor, bineînțeles, era acela de domesticire a munților, care din vremuri străvechi erau locuiți de zei (incontrolabili și nenumărați). Lucrurile pe care le domesticim sau le producem noi înșine sunt lucruri asupra cărora avem putere de control; putem să le stăpânim și putem „vedea" înăuntrul lor. Ziguratul

considerată de obicei o «reușită culturală», fiindcă Uruk nu dispunea de lemn pentru construcții. Se consideră că Ghilgameș a făcut rost de prețiosul material pentru orașul său în acest mod. Acest gest poate fi de asemenea o prevestire a propriilor «reușite culturale», care transformă și ființele vii, nu doar copacii, în materii prime, resurse consumate, bunuri (...) Transformarea unui copac cosmic într-un material de construcție este un exemplu dat nouă de Ghilgameș, pe care l-am urmat cu înfrigurare".[46]

Aici suntem martorii unei schimbări istorice importante: oamenii se simt mai firesc într-un mediu nenatural – orașul. La mesopotamieni, habitatul oamenilor era orașul; pentru iudei (așa cum vom vedea mai târziu), continua să fie natura, căci la origine au fost în mai mare măsură un trib nomad. Procesul a început cu babilonienii – natura rurală devine doar o simplă sursă de materii prime, de resurse (iar oamenii, sursă de resurse umane). Natura nu este grădina în care au fost create și așezate ființele omenești, de care ar trebui să le pese și

era deci un rezultat probabil al efortului de a muta muntele naturii sălbatice în orașul domesticit, de a-l construi cu mâini de om și a-l urbaniza (așa cum s-a făcut cu sălbaticul Enkidu). „... peștera i-a dat omului primitiv prima lui concepție de spațiu arhitectonic (...) în ciuda deosebirilor, piramida, ziguratul, grota mithraică, cripta creștină, cu toatele își au prototipul în peștera de munte" (Mumford, *The City in History*, 17). Dar să revenim la New York, metropola metropolelor: din punctul de vedere al prețurilor la terenuri, Central Park este unul dintre cele mai scumpe locuri din lume; este probabil cel mai scump colț de natură de pe glob. Acest loc „sfânt" ocupă 3,5 kilometri pătrați, care, în absența unor reglementări legale și sub efectul forțelor veritabile ale pieței, ar fi fost demult înghițit de clădirile orașului. Bineînțeles, propunerile de a se folosi măcar o parte din vasta proprietate pentru construcții noi nu vor avea niciodată succes, nici cu mai-marii de la primărie, nici cu locuitorii din zonă, ceea ce înseamnă că orașul și eficacitatea lui până la cer sunt efectiv izgonite din Central Park. Și o ultimă remarcă: într-un cadru temporal mai îndelungat, natura „protejată" din Central Park nu reprezintă o anomalie; de fapt, chiar dimpotrivă: anormal este orașul din jur! Nu natura este cea care dă buzna nechemată peste oraș, chiar dacă ar putea părea așa în timpurile noastre. Orașul este un intrus în mijlocul naturii.

[46] Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameș], 8.

în care să-și facă sălașul, ci devine nimic mai mult decât un rezervor pentru (re)surse naturale.

Partea din epopee care pomenește de expediția lui Ghilgameș și a lui Enkidu în căutarea lui Humbaba mai ascunde un motiv pentru care Ghilgameș e ridicat în slăvi – conform legendelor, se crede că el ar fi dat peste mai multe oaze în deșert, care au ușurat mult călătoria negustorilor prin antica Mesopotamie. „Descoperirea mai multor izvoare sau oaze, care au deschis o cale de trecere prin deșert între cursul mijlociu al Eufratului și Liban, trebuie să fi revoluționat deplasarea pe distanțe lungi în nordul Mesopotamiei. Dacă tradiția spune că Ghilgameș a fost primul care a făcut această călătorie, în cadrul expediției sale spre Pădurea Cedrilor, ar fi logic ca lui să i se atribuie meritul pentru descoperirea tehnicilor de supraviețuire care au făcut posibilă deplasarea prin deșert."[47] Ghilgameș devine un erou nu numai datorită forței sale, ci și datorită unor descoperiri și reușite a căror importanță era în mare parte economică – a obținut nemijlocit material de construcții, tăind pădurea de cedru, l-a oprit pe Enkidu să devasteze economia Urukului și a descoperit noi rute de călătorie prin deșert în timpul expedițiilor sale.

Între animal și robot: omul

Subjugarea naturii sălbatice a fost un act îndrăzneț, pe care Ghilgameș a cutezat să-l facă datorită prieteniei sale cu Enkidu. În final însă, și paradoxal, revolta celor doi împotriva zeilor slujește tocmai planului divin inițial: din cauza prieteniei care-l leagă de sălbaticul Enkidu, Ghilgameș renunță la

[47] George, *The Babylonian Gilgamesh*, 98.

construirea zidului. În același timp, din întâmplare și prin propria-i experiență, el își confirmă teoria: că relațiile interumane reprezintă *cu adevărat* un obstacol în calea ridicării faimosului său zid. Apoi îl lasă neterminat și, împreună cu prietenul său, pornește *dincolo* de zid. El nu mai caută nemurirea prin construirea zidului, ci prin faptele de vitejie împreună cu prietenul său pe viață.

Relația de prietenie îi face pe amândoi să se schimbe. Ghilgameș se transformă dintr-un tiran rece și urât de supuși, care-i reduce pe oameni la simpli roboți, într-o persoană cu simțăminte. El își lasă semeția lucidă dincoace de zidurile Urukului și se avântă în sălbăticie, spre aventuri în care să fie condus de propriile *spirite animale*.[48] Deși J.M. Keynes concepea acest termen ca pe un îndemn spontan spre acțiune, nu se gândea neapărat la latura noastră animalică; dar poate că, în acest context, am putea considera pentru câteva clipe părțile de animal din persoanele noastre (care-și doresc să fie raționale). Esența *animală* a prietenului său, Enkidu, se transferă asupra lui Ghilgameș (ei lasă în urmă orașul, ca să plece în natură, ascultând chemarea aventurii incerte).

---

[48] Termenul *spirite animale* a fost introdus în teoria economică de către J.M. Keynes. Prin acest termen, Keynes înțelege sufletele noastre sau „ceea ce ne animă", adică impulsurile spontane care conferă sens și elan faptelor noastre: „... activitățile noastre pozitive depind de optimismul nostru spontan, mai degrabă decât de vreo așteptare matematică, fie ea morală, hedonistă sau economică. Cele mai multe, probabil, dintre deciziile noastre de a face ceva pozitiv, nu pot fi văzute decât ca rezultat al spiritelor animale – al unui impuls spontan spre acțiune, mai degrabă decât spre a nu acționa, și nu ca rezultat al vreunei medii ponderate a beneficiilor cantitative înmulțite cu probabilitățile cantitative. Întreprinderea nu pretinde decât față de sine că ar fi esențialmente motivată de intențiile declarate, oricât de oneste și de sincere ar fi acestea. Ceva mai mult decât o expediție la Polul Sud, nu-i așa, având la bază un calcul exact al beneficiilor viitoare. Astfel, dacă spiritele animale pâlpâie firav și optimismul spontan șovăie, lăsându-ne să ne bazăm doar pe o așteptare matematică, elanul întreprinzător va păli și va muri", Keynes, *General Theory*, 161–162. Pentru mai multe informații despre subiectul „spiritelor animale", vezi Akerlof și Shiller, *Animal Spirits*.

Dar transformarea lui Enkidu? Dacă Ghilgameș era un simbol al perfecțiunii cvasidivine și tiranul neclintit al unui oraș-cetate, care ar fi preferat să aibă mașini în locul supușilor, Enkidu a reprezentat inițial ceva de la polul opus. El este personificarea animalității, a imprevizibilității, a neîmblânzitului și a sălbăticiei. Natura lui animalică este evocată și în plan fizic: „Întreg trupul îi e acoperit cu smocuri de păr (...) părul din cap îi crește gros și des ca orzul".[49] În cazul lui Enkidu, prietenia cu Ghilgameș simbolizează punctul culminant al procesului de a deveni ființă umană. Amândoi eroii se schimbă – fiecare plecând de la polul opus – în oameni.

În acest context, ar fi poate utilă o dimensiune psihologică dată poveștii: „Enkidu (...) este *alter ego*-ul lui Ghilgameș, partea întunecată, animalică, a sufletului său, complementul care vine să se adauge inimii lui neadormite. Atunci când Ghilgameș l-a găsit pe Enkidu, el s-a transformat, dintr-un tiran detestat, în proteguitorul orașului său. (...) Amândoi titanii sunt umanizați de experiența prieteniei lor și atât semizeul, cât și semianimalul devin ființe similare nouă".[50] Par să existe două înclinații în noi, una economică și rațională, care caută să exercite controlul, să maximizeze, să fie eficientă și așa mai departe, și una sălbatică, aidoma unui animal, imprevizibilă și brutală. A fi om pare să fie *undeva la mijloc* între acestea două sau *ambele*. Vom reveni la acest subiect în cea de-a doua parte a cărții.

[49] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița I (105–107), 5.

[50] Balabán și Tydlitátová, *Gilgameš*, 72.

Bea berea, după datina locului

Dar cum se face că Enkidu a devenit o părticică din civilizație, un om? La începutul transformării lui Enkidu din animal în persoană civilizată, Ghilgameș îi întinde o capcană. Curtezana Șamhat este pusă „să-i facă bărbatului cele femeiești"[51], iar când Enkidu se scoală, după șase zile și șapte nopți de sex, nimic nu mai este cum era înainte.

Când sătul pe deplin a fost de desfătările ei,
el și-a întors privirea spre turma lui.
Gazelele l-au zărit pe Enkidu și-au luat-o la goană,
animalele câmpiei s-au ferit într-o parte când l-au simțit.
Enkidu și-a pângărit trupul preacurat,[52]
picioarele i-au rămas nemișcate, deși turma lui o luase la goană.
Enkidu nu mai avea vlagă, nu mai putea fugi ca înainte,[53]
dar acum avea judecată, mintea lui se deschisese larg.[54]

---

[51] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăbliță I (185), 7.

[52] Firește că nouă ni se pare paradoxal: cum poate fi sexul ceva care *îl civilizează și îl umanizează* pe Enkidu? Doar considerăm adesea că instinctul sexual reprezintă ceva animalic. În epopee, sexul este văzut tocmai pe dos, în mare parte din cauza cultului fertilității, dar și pentru că, existențial vorbind, experiența raporturilor sexuale era considerată la vremea aceea un lucru care îl înalță și îl emancipează pe om din starea de animal. Sexul era zeificat, într-o oarecare măsură, așa cum o demonstrează și rolul jucat de preotesele templelor care se dedicau sexului. Atitudinea față de sex este ceea ce îl deosebește cu adevărat pe om de majoritatea absolută a ființelor vii – doar o mână de specii din natură o fac pentru plăcere: „... sexul este flagrant separat de reproducere în cadrul câtorva specii, printre care cimpanzeii pigmei (bonobo) și delfinii" (Diamond, *Why Is Sex Fun?*, 3). Faptul că erosul figurează în conștiința noastră, în mod paradoxal, drept ceva animalic, a fost remarcat și de economista Deirdre McCloskey, care critică acest concept. Vezi McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 92.

[53] Există o relație strânsă între pierderea caracterului natural, pe de o parte, și evoluția caracterului uman și a sufletului, în *Epopeea lui Ghilgameș*; în economie, acest aspect este semnalat prin termenul „schimb în compensație" sau principiul „îți dau ca să-mi dai" – nimic nu se primește gratis și totul are un preț. În cazul lui Enkidu, aceasta înseamnă că nu putea să fie în același timp o ființă naturală și una civilizată; ascensiunea noii sale personalități o suprimă pe cea veche, eminamente naturală.

[54] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăbliță I (195–202), 8.

Enkidu își pierde în final natura animală, pentru că „turma lui de dobitoace îi întoarce spatele, deși între ele a crescut".[55] El este adus în oraș, i se dau veșminte, i se pun în față pâine și bere:

> Mănâncă pâinea, Enkidu, fără de care nu se poate trăi,
> și bea berea, după datina locului.[56]

Prin aceasta, ceea ce s-a întâmplat a fost că el „s-a transformat în bărbat".[57] Enkidu s-a alăturat unei societăți (specializate), care i-a oferit ceva ce natura, în starea ei necultivată, n-ar fi fost niciodată capabilă să-i dea. El s-a îndepărtat de natură – s-a mutat în spatele zidurilor orașului. Astfel, el a devenit o ființă umană, o persoană. Dar schimbarea este una irevocabilă. Enkidu nu se mai poate întoarce la viața lui de dinainte, pentru că „fiarele câmpiei se feresc într-o parte când îl simt".[58] Natura nu mai primește înapoi pe cine i-a părăsit sânul. „Natura, din care (o persoană) a venit cu mult timp în urmă, rămâne afară, dincolo de zidurile orașului. Va fi străină și mai degrabă neprietenoasă".[59]

În acest moment de renaștere, din animal într-un stadiu uman, cea mai veche epopee păstrată din lume face implicit aluzie la ceva de o importanță supremă. Aici vedem ceea ce

---

[55] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăbliță I (145), 6. Natura devine nu doar neprietenoasă, pentru o persoană civilizată, ci chiar bântuită și demonică. Animalele de soiul șoarecilor, al liliecilor sau al păianjenilor nu îi atacă pe oameni, dar, în pofida acestui fapt, le provoacă multora o frică irațională. Natura nu ne amenință; natura ne bântuie. O pădure întuncoasă, o mlaștină, o vale încețoșată – toate acestea înfricoșează o persoană civilizată. Spaimele acestea sunt întruchipate prin creaturile din basme, care simbolizează adeseori o natură bântuită (vrăjitoare, vampiri, vârcolaci etc.).

[56] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăbliță II (P96–97), 14.

[57] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăbliță I (P109), 14.

[58] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăbliță I (198), 8.

[59] Sokol, *Město a jeho hradby* [Orașul și zidurile sale], 288.

culturile timpurii considerau a fi începutul civilizației. Aici este înfățișată deosebirea dintre oameni și animale, sau, mai bine zis, sălbatici. Aici, epopeea descrie nașterea, trezirea unei ființe umane civilizate, conștiente. Asistăm la emanciparea omenirii din stadiul de animalitate, cam la fel cum o sculptură este adusă la lumină din blocul brut de piatră. Enkidu iese din stadiul în care ființa umană își satisface nevoile individuale prin folosirea primară și nemijlocită a naturii, fără niciun efort de transformare a ei, și intră în cel al orașului, ca prototip al civilizației și al vieții într-un mediu *artificial, din afara naturii*. „El va continua să trăiască într-un oraș, într-o lume creată de oameni; el va trăi acolo în bogăție, în siguranță și confort, îndestulându-se cu pâine și cu bere, hrană necunoscută lui până atunci, cu multă trudă pregătită de mâna omului".[60]

Întreaga istorie a culturii este dominată de strădania de a deveni cât mai independenți posibil de capriciile naturii.[61] Cu cât mai dezvoltată este o civilizație, cu atât individul din cadrul ei este mai apărat de natură și de influențele naturale, și cu atât știe cum să-și creeze în jurul lui un mediu *constant* sau controlabil după propriul plac. Meniul nostru nu mai depinde de recolte, de prezența vânatului sau de anotimpuri. Ne descurcăm să păstrăm o temperatură constantă în adăposturile noastre, indiferent dacă afară e ger tăios sau soare arzător.

În *Epopeea lui Ghilgameș* putem urmări și primele tentative de *statornicire* a mediului de viață – exemplul cel mai sugestiv fiind construirea zidului din jurul Urukului, care îi va permite

[60] Sokol, *Město a jeho hradby* [Orașul și zidurile sale], 289.

[61] În ziua de azi, privim de obicei natura neatinsă de mâna omului ca pe un ideal de frumusețe și puritate, dar foarte puțini oameni din cultura occidentală ar reuși să supraviețuiască multă vreme în locurile rămase intacte din natură. Nu este o lume a omului.

acestui oraș să devină un leagăn al civilizației.[62] Această statornicire ține și de activitatea umană, de munca omului. Oamenii au rezultate mai bune când se ocupă de lucrul în care s-au specializat, iar dacă se pot baza pe munca altora pentru restul propriilor trebuințe, societatea se îmbogățește. Multă vreme a trecut de când fiecare individ era obligat să-și confecționeze singur hainele și încălțămintea; să vâneze, să planteze sau să-și pregătească singur mâncarea; să găsească o sursă pentru apa de băut și să-și construiască un adăpost.[63] Aceste roluri au fost preluate de instituția specializării pieței (care se înțelege că a început să funcționeze cu mult timp înainte să fi fost descrisă de Adam Smith ca una dintre sursele principale de avuție a națiunilor[64]). Fiecare se specializează, deci, în ceea ce știe că are cea mai mare valoare pentru societate, iar marea majoritate a trebuințelor care mai rămân este lăsată în grija altora.

Epopeea lui Ghilgameș ilustrează unul dintre cele mai impresionante salturi din evoluția diviziunii muncii. Cetatea Uruk

---

[62] „În prolog, poetul proclamă zidul ca ieșit din mâinile lui Ghilgameș, deși relatează, în același timp, că temelia lui a fost pusă de Cei Șapte Înțelepți, ființele primordiale care i-au adus omului meșteșugurile civilizației. Această optică reflectă o veche tradiție, conform căreia cetatea Uruk era considerată (pe bună dreptate) leagănul civilizației timpurii", George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 91.

[63] În același timp, e bine să nu uităm prin ce schimbări extraordinare a trecut omenirea de-a lungul ultimelor câtorva generații. Străbunicii sau stră-străbunicii noștri stăpâneau în mod curent aceste abilități „naturale" și, teoretic, se descurcau să și le asigure singuri. Dar în ziua de azi, majoritatea oamenilor nici măcar nu s-ar imagina capabili sau doritori să omoare o găină, un porc sau o vacă, în ciuda faptului că li se pare normal să mănânce carne în fiecare zi.

[64] Concepția de „a face un singur lucru" a dus la extrema producției în fabrică, unde individul desfășoară o muncă aproape robotizată. Tocmai într-o asemenea fabrică (atelierul unui fabricant de ace cu gămălie) a ajuns chiar și Adam Smith, care este considerat decanul ideii de specializare economică, să-și dea seama de minunea diviziunii muncii. Dacă fiecare familie ar trebui să-și producă propriile ace cu gămălie, în casă, multe familii n-ar fi în stare să facă acest lucru, însă mulțumită producției într-o fabrică specializată, au posibilitatea să le cumpere, la un preț complet neglijabil.

este ea însăși una din cele mai vechi așezări ale lumii, iar în legendă ea reflectă un pas istoric înainte pe calea specializării: în direcția unui nou aranjament social *urban*. Datorită zidului împrejmuitor, oamenii din oraș se pot dedica lucrurilor pe care le fac, în loc să-și consume timpul cu măsuri de siguranță, deci pot continua să se specializeze și mai mult. Permanența pe care o aduce cu sine un oraș apărat de un zid este de asemenea sesizabilă. Viața în oraș capătă o nouă dimensiune și, dintr-odată, pare mai firesc să te preocupe probleme perene, care durează mai mult în timp decât ține o viață de om. „Zidul orașului simbolizează și totodată fondează permanența orașului, ca instituție care va dura pe vecie și care le oferă locuitorilor săi certitudinea unei siguranțe nelimitate, permițându-le să înceapă să investească într-o perspectivă care depășește cu mult granițele vieții individuale. Prosperitatea și bogățiile Urukului sunt susținute de certitudinea zidurilor sale. Provincialii pot să se minuneze sincer, dacă nu chiar să le invidieze."[65]

Dintr-un punct de vedere economic, crearea unui oraș fortificat aduce schimbări importante; în afară de o specializare mai profundă pentru locuitorii săi, există și „posibilitatea de desfășurare a meșteșugurilor și a comerțului, unde te poți îmbogăți dintr-o mișcare – și, bineînțeles, la fel de bine poți sărăci; posibilitatea de a-și câștiga existența pentru cei care n-aveau niciun petic de pământ, pentru mezinii fără drept de moștenire, pentru proscriși, speculanți și aventurieri veniți de oriunde – din toate colțurile lumii".[66]

Dar totul are un preț și nicio masă nu e gratis – nici măcar calea prosperității pe care specializarea ne-a deschis-o în față.

[65] Sokol, *Město a jeho hradby* [Orașul și zidurile sale], 289.

[66] *Ibid.*, 290.

Prețul pe care noi îl plătim pentru independența față de capriciile naturii este dependența față de societatea și de civilizația în care trăim. Cu cât e mai sofisticată o societate dată, *ca întreg*, cu atât mai puțin capabili sunt membrii ei să supraviețuiască pe cont propriu, *ca indivizi*, fără ajutorul societății.[67] Într-o asemenea măsură, încât devine existențială.

Enkidu s-a descurcat să supraviețuiască în natură independent și fără niciun fel de ajutor, complet liber. Pentru că Enkidu:

> nu știe ce sunt oamenii, nici măcar ce-i o țară (...)
> laolaltă cu gazelele paște iarbă,
> se-mbulzește cu cârdul de dobitoace la adăpătoare,
> bucuros se scaldă între ele în apă.[68]

Enkidu e ca un animal; nu are niciun popor al lui și nu face parte din nicio țară. Prin propriile-i fapte el demonstrează că se îngrijește singur de tot ce are nevoie; nu are nicio civilizație, este *non*-civilizat. Din nou vedem aici principiul compensației: Enkidu este autonom (așa cum sunt multe animale), iar în schimb (sau poate tocmai de aceea), nevoile lui sunt minimale. Trebuințele unui animal sunt neglijabile în comparație cu ale omului. Pe de altă parte, oamenii nu sunt în stare să-și satisfacă trebuințele nici măcar cu bogățiile și tehnologia secolului XXI. S-ar putea spune așadar că Enkidu este fericit în starea lui naturală, pentru că toate nevoile sale se văd săturate. La oameni, în schimb, s-ar părea că, pe cât cineva are mai mult,

---

[67] Importanța societală a altui obiect de interes pentru economiștii, adică a pieței, devine astfel și mai mare. Piața ajunge să fie un *mijloc de comunicare* pentru indivizi, care sunt dependenți de un foarte mare număr de alți membri ai societății; din cauză că sunt atât de numeroși, mulți dintre ei n-ar putea să comunice separat și, mai ales, n-ar putea să desfășoare schimburi comerciale.

[68] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăbliță I (108 ... 110–112), 5.

pe cât este mai evoluat și mai bogat, pe atât crește numărul trebuințelor sale (inclusiv cele nesăturate). Dacă un consumator cumpără ceva, teoretic ar trebui să fi scăpat de una din nevoile sale – iar totalul agregat al lucrurilor de care consumatorul în cauză are nevoie ar trebui să scadă cu unul. În realitate însă, la nivel agregat, „ceea ce vreau să am" se extinde în paralel cu creșterea lui „ceea ce am". Se potrivește aici să-l citățm pe economistul George Stigler, care sesizase această insațietate a ființei umane. „Principalul lucru pe care îl vrea individul rațional nu constă în satisfacții pentru dorințele pe care le-a avut, ci în dorințe mai multe și mai bune".[69]

În *Epopeea lui Ghilgameș*, o schimbare în mediul exterior (trecerea de la natură la oraș) este strâns legată de o schimbare în planul interior: transformarea unui sălbatic în persoană civilizată. Zidul care împrejmuiește orașul Uruk este, printre altele, simbolul unei distanțări interioare de natură, un simbol de revoltă împotriva respectării unor legi care nu intră sub puterea de control a omului și pe care acesta poate doar, în cel mai bun caz, să le descopere și să le exploateze în propriul folos.

„Scopul practic al zidului în lumea din exterior avea și unul paralel, înăuntrul individului: conștiința propriului eu are și un fel de funcție a peretelui despărțitor, care să-l separe de alte structuri psihice. Caracterul defensiv este o trăsătură caracteristică importantă a eului. Iar Ghilgameș deschide calea și pentru izolarea omului de mediul natural, atât în planul exterior, cât și în cel interior."[70] Pe de altă parte, această izolare face posibile niște forme complet noi, și neimaginate până atunci, de evoluție a omului în raport cu întreaga societate a orașului. „Lărgirea sferei de întrebuințare a energiei umane, dezvoltarea eului (...) și diferențierea în multe puncte ale

[69] Stigler, „Frank Hyneman Knight", 58.

[70] Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameș], 4.

structurii orașului au fost aspecte ale unei singure transformări: apariția civilizației."[71]

Natura firească

Atunci când vorbim despre oraș și natură, gândurile noastre se mai pot îndrepta într-o direcție, care se va dovedi a fi foarte utilă, mai ales în comparație cu concepția iudee și cu cea creștină de mai târziu. Noi considerăm simbolismul naturii ca pe o stare naturală, în care ne-am născut, iar orașul ca pe un simbol complet opus: evoluție, civilizație, modificarea naturii, progres.

Un gând nerostit răsună prin întreaga epopee: civilizația și progresul se derulează în oraș, care este adevăratul habitat „natural" al oamenilor. Din această perspectivă, s-ar părea că nu este natural pentru noi să ne aflăm în starea naturală a ființei. Până la urmă, orașul este nu doar sălașul oamenilor, ci și cel al zeilor:

> Spusu-i-a Uta-napiștim lui Ghilgameș:
> (...) Orașul Șuruppak, pe care tu îl știi,
> ridicat pe malul râului Eufrat,
> orașul era vechi – zeii locuiau acolo pe vremuri,
> când zeii cei mari au hotărât să abată pe pământ Potopul.[72]

Animalele sunt cele care trăiesc în natură, și sălbaticul Enkidu se dezlănțuie acolo. Natura este locul unde te duci să vânezi, să culegi roadele pământului sau să seceri recolta. Rostul ei este să ne satisfacă nevoile – atât și nimic mai mult. Ne întoarcem în oraș ca să dormim și să fim „oameni". Din contră, răul își are sălașul în natură. Humbaba viețuiește în pădurea

[71] Mumford, *The City in History*, 44.

[72] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița XI (9–13), 88.

de cedri, ceea ce se întâmplă să fie și motivul pentru care aceasta trebuie să fie rasă de pe fața pământului. Sălbaticul Enkidu trăiește în natură; deși arată ca un om, în naturalețea lui el este un animal – el nu trăiește în oraș, este incontrolabil[73] și aduce stricăciuni. Este necesar ca orașul, ca simbol al omului, al civilizației, al *non*-naturii, să fie separat de ceea ce îl înconjoară, printr-un zid gros. Enkidu devine om prin mutarea în oraș.

Starea naturală a lucrurilor, ca la naștere, este prin urmare imperfectă în cadrul epopeii – un simbol al răului. *Natura* noastră trebuie să fie transformată, civilizată, cultivată, combătută. Simbolic, deci, putem privi întreaga chestiune, din punctul de vedere al epopeii, în felul următor: natura noastră este insuficientă, crudă, rea, iar binele (umanul) nu apare decât după emanciparea din natură (din starea naturală), prin cultivare și educație. Umanitatea este echivalentă cu intrarea în civilizație.

Un contrast și mai edificator putem obține prin comparație cu dualitatea oraș-natură dintr-o accepție iudaică ulterioară. În *Vechiul Testament*, această relație este percepută într-un mod complet diferit. Omul (umanul) a fost creat în natură, într-o grădină. Rolul său era să aibă grijă de Grădina Edenului și să trăiască în armonie cu natura și cu animalele. La puțin timp după facerea sa, omul umblă gol și nu se rușinează, în fapt asemenea animalelor. Caracteristic este faptul că omul își pune un veșmânt (nu-i este de ajuns starea naturală a creației) și se acoperă[74]

---

[73] Singurul mod în care Ghilgameș putea izbândi era prin șiretlicul cu femeia ușoară. Ghilgameș n-a reușit nicidecum să-l subjuge pe Enkidu doar prin forță.

[74] Filosoful și biologul ceh Zdeňek Neubauer a observat că același lucru se poate spune și despre știință: „S-ar părea că naturalețea științei, la fel ca orice alt fel de naturalețe, preferă să fie ascunsă ermetic. (Întâmplător, «ermetic» indică și caracterul secret, ascuns...)". Vezi Neubauer, *O čem je věda?* [Despre ce este știința?], pagina 59, capitolul „Știința ca religie a istoriei moderne". Neubauer mai spune: „Știința – având în vedere spiritualitatea ei – este normal să se rușineze de acest «corp secret»". Neubauer, *O čem je věda? (De possest: O duchovnim bytí Božím)* [Despre ce este știința? De possest: despre ființa spirituală a lui Dumnezeu], 58.

(la propriu și la figurat) – de rușine, după cădere.[75] Înveșmântarea, care își are originea în rușinarea de starea sa naturală, de starea la naștere, de goliciunea sa, îl deosebește pe om de animale și de starea firească în care s-a născut. Mai târziu, când profeții *Vechiului Testament* vorbesc despre reîntoarcerea în paradis, o descriu cu această ocazie ca pe o viață în armonie cu natura:

> Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul
> și leopardul se va culca lângă căprioară;
> și vițelul și puiul de leu vor mânca împreună
> și un copil îi va paște.
> Juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica
> și puii lor vor sălășlui la un loc,
> iar leul ca și boul va mânca paie;
> pruncul de țâță se va juca lângă culcușul viperei
> și în vizuina șarpelui otrăvitor
> copilul abia înțărcat își va întinde mâna.[76]

Și civilizația păcătoasă?

Pe de altă parte, rezistența față de civilizația orașului, față de modul de trai sedentar, poate fi citită printre rândurile

---

[75] „Răspuns-a acesta: «Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns». Și i-a zis Dumnezeu: «Cine ți-a spus că ești gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci?»", Facerea 3:10–11. Ceea ce se ascundea erau organele noastre genitale, punctul central al omului, așa cum se poate vedea și în faimosul desen al lui Leonardo da Vinci intitulat „Omul Vitruvian".

[76] Isaia 11: 6–8. Dacă nu se precizează altfel, aici vom folosi *Noua Versiune Internațională a Sfintei Scripturi* (*New International Version of the Holy Bible*, Editura Zondervan, ediția 2011, publicată la Grandville, Missouri). (Traducerea în românește a citatelor biblice este preluată, dacă nu se precizează altfel, după ediția din 1994 a Bibliei Ortodoxe, tipărită la București de Societatea Biblică Interconfesională din România, cu aprobarea Sfântului Sinod, și care reproduce textul ediției din 1982. Ocazional, se va folosi și Versiunea Anania a Bibliei Ortodoxe, denumită prin hotărârea sinodală nr. 255/2001 „ediție jubiliară a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române" – n.t.)

multor povești din *Vechiul Testament*. Lucrătorul de pământ Cain cel „rău" (agricultura necesitând un mod de viață sedentar, propriu așezărilor umane stabile, cum este orașul) este cel care îl ucide pe păstorul Abel (vânătorii și păstorii erau în general nomazi și nu fondau orașe; dimpotrivă, stilul lor de viață impunea o permanentă deplasare între locurile bune de vânătoare sau bune de păscut pentru animale). O dimensiune similară găsim în fundalul poveștii despre Iacob cel liniștit, trăitor în corturi, care *îl duce de nas, îl păcălește*[77] pe fratele lui, Esau,[78] răpindu-i în propria favoare binecuvântarea tatălui lor.

Orașul era adesea (cel puțin în vechile scrieri iudaice) un simbol al păcatului, al degenerării și al decadenței – al neomeniei. Evreii au fost, la origine, un popor nomad, care evita

---

[77] Șiretenia și înșelătoria joacă un rol important în mitologia străveche, în general – așa-numitul Șarlatan este unul dintre arhetipurile fundamentale din galeria personajelor de legendă. Această optică a fost subliniată de antropologul american Paul Radin, în cea mai citită carte a sa, *The Trickster*, în care descrie arhetipul esențial al eroilor. Șiretlicul este un simbol al emancipării originare a speciei umane și al debutului unei lupte cu ceva mai puternic decât omul însuși, de exemplu zeii sau natura. Șiretlicul este revolta originară împotriva domniei legii și a datului, refuzul originar al pasivității și începutul unei înfruntări cu un principiu mai puternic (sau abstract). Chiar și Ghilgameș a trebuit să folosească șiretenia împotriva sălbaticului Enkidu. Patriarhul Avram minte, spune despre soția lui că îi este soră și, din dorința de a scăpa de necazuri, lasă lucrurile să meargă până într-acolo încât o vinde pentru haremul Faraonului. Mare parte din viață, Iacob este un „șarlatan", ceea ce, într-o anumită măsură, se vede și din numele lui: în ebraică, Iacob înseamnă „să ții de călcâi", expresie echivalentă cu „a duce de nas". Se impune aici să subliniem că, în culturile timpurii, șiretenia nu avea conotația peiorativă din ziua de azi. Șiretlicul era pur și simplu un mod de luptă, mai ales împotriva unor dușmani puternici. Până și Odiseu este cunoscut după epitetul „cel vicelan". Până în ziua de azi, șarlatanii apar adesea ca eroi pozitivi în multe basme și povești. Acești „pișicheri" reușesc frecvent să ducă la bun sfârșit însărcinări de care prinții și cavalerii se arată incapabili, și, tocmai din acest motiv, în multe cazuri ajung să câștige mâna fetei de împărat și coroana împărătească.

[78] În cartea *Tajemství dvou partnerů* [Secretul celor doi parteneri], de Heffermanová, autoarea vede în această poveste o înfruntare între subconștientul natural (hirsutul vânător Esau) și conștiința așezată (Iacov, un „trăitor în corturi" și un maestru al limbajului și al înșelătoriei pe care o permite acesta). Cu păroșenia lui, Esau evocă de asemenea, în mod evident, înfățișarea de animal sălbatic a lui Enkidu. Conform acestui simbolism, amândoi pot fi categorisiți drept aparținând lumii naturii.

orașele. Nu e deloc un accident faptul că primul oraș important[79] menționat în *Biblie* este semețul Babilon,[80] pe care Dumnezeu îl împrăștie mai apoi pe toată fața pământului. Când pășunea nu-i mai încape pe Avram și Lot, acesta din urmă alege orașul ca loc pentru propriul viitor (Sodoma și Gomora), iar Avram pleacă departe în deșert, să ducă o viață de nomad. Nu mai e nevoie să reamintim despre degenerarea celor două orașe – toată lumea o știe.

Vechiul Testament folosește o poezie care ridică în slăvi natura. Nu găsim nici urmă de așa ceva în *Epopeea lui Ghilgameș*. „Cântarea Cântărilor" din *Vechiul Testament* descrie starea de spirit a îndrăgostiților cu ajutorul simbolismului naturii. Deloc accidental, toate clipele fericite ale îndrăgostiților se petrec în natură, dincolo de granițele orașului, într-o vie, într-o grădină. Dar evenimentele neplăcute se petrec în oraș: un străjer o bate și o umilește pe femeia iubită; îndrăgostiții se rătăcesc unul de altul în oraș. Dar în natură, în vie, în grădină (reamintindu-ne de Grădina originară a „Facerii"), îndrăgostiții sunt în siguranță, din nou împreună, fără să-i întrerupă nimeni, așa cum își doresc.

Pe scurt, natura și caracterul natural aveau o valoare mai degrabă pozitivă pentru evrei, în timp ce civilizația orașului era negativă. „Altarul" inițial al Domnului călătorea dintr-un loc într-altul, iar odată statornicit, a fost așezat „doar" într-un cort (de unde și termenul „*Tabernacolul* Domnului"). E ca și

[79] Primul oraș numit în *Biblie* a fost cel întemeiat de vânătorul-erou Nimrod. „Împărăția lui, la început, o alcătuia: Babilonul, apoi Ereh, Acad și Calne din ținutul Senaar. Din pământul acela, el trecu în Asur, unde a zidit Ninive..." Facerea 10:10–12. Foarte probabil ca Babilonul pomenit aici să fie orașul în care s-a construit turnul/ziguratul din Babel; Erek se referă cel mai probabil la Uruk, unde, în secolul al XXVII-lea dinaintea erei noastre, stăpânea legendarul Ghilgameș. Și alte orașe au legături cu povestea noastră: versiunea akkadiană, deci din Akkad, este considerată azi varianta standard a *Epopeii lui Ghilgameș*, iar o copie a acesteia a fost găsită în biblioteca orașului Ninive.

[80] Facerea 11:9.

cum civilizația nu putea decât să strice omenirea - cu cât rămâne mai aproape de natură, cu atât mai umană este. Aici, starea naturală a oamenilor, naturalețea lor, nu are nevoie de civilizație ca să fie bună sau umană. În opoziție cu *Epopeea lui Ghilgameș*, pare că, pentru evrei, răul este de găsit mai degrabă *în interiorul* zidurilor orașului și în civilizație.

Această optică asupra naturaleții și a civilizației a avut și continuă să aibă o evoluție complicată în istoria culturii iudaice și a culturii noastre. Ulterior, evreii și-au ales și ei un rege (în ciuda opoziției unanime a profeților Domnului) și s-au așezat în orașe, unde în cele din urmă au întemeiat Tabernacolul lui Dumnezeu și I-au construit un templu. Orașul Ierusalim a dobândit ulterior un loc ilustru în tot ce ține de religie. Orașul (casa Templului) deține o poziție importantă și în gândirea iudaică. Evoluția de mai târziu este încă și mai înclinată spre modelul orașului, deja evident în creștinismul timpuriu. Ajunge, de pildă, să citim „Apocalipsa Sfântului Ioan" ca să observăm cum concepția asupra paradisului a evoluat față de perioada antică a *Vechiului Testament*, când era văzută ca o grădină. Ioan își descrie viziunea asupra raiului ceresc ca pe un *oraș* - paradisul este în Noul Ierusalim, un oraș căruia îi sunt descrise amănunțit dimensiunile zidurilor (!), alături de străzile din aur și porțile din mărgăritar. Chiar dacă aici se află copacul vieții, din care izvorăște un râu, nu mai există nicio altă mențiune despre natură în ultima carte a *Bibliei*.

Dar chiar și acest tablou descrie perfect transformarea percepției asupra omului și a caracterului său natural, care se desfășura la vremea aceea. Ceea ce înseamnă că, în această etapă a istoriei, creștinismul (precum și influența vechilor greci) nu mai vede fără niciun echivoc în naturalețea omului un lucru categoric bun, iar relația cu natura nu mai are idilismul prezent la profeții *Vechiului Testament*.

Cum influențează acest lucru concepția economică? Mai mult decât am vrea să presupunem. Dacă ar fi să privim *caracterul natural* uman ca pe un bun, atunci este nevoie de o mână conducătoare mult mai slabă pentru acțiunile sociale colective. Dacă oamenii au o înclinație firească (propensiune) spre bine, acest rol nu trebuie să fie asigurat de stat, de un conducător sau, dacă vreți, de un Leviatan.[81] Dimpotrivă însă, dacă admitem viziunea lui Hobbes asupra firii umane ca stare de permanentă violență latentă și de război cu toți și toate, *homo homini lupus*, în care omul este lup (animal!) față de semenii săi, atunci devine necesar să-i civilizezi pe oameni (și să-i transformi din lupi în ființe umane), prin mâna forte a unui conducător. Dacă oamenii nu sunt înzestrați de la natură cu o înclinație spre bine, aceasta trebuie să fie impusă de sus, prin violență sau măcar prin amenințarea cu violența. Căci într-o „stare naturală" nu există „cultivarea ogorului (...) nimic nu se cunoaște despre fața pământului", iar viața este „singuratică, săracă, urâtă, sălbatică și scurtă".[82] Din contră, politica economică poate fi mult mai liberă dacă stăpânitorul crede în natura umană, care are prin sine o tendință spre bine, iar acest bine nu are nevoie decât să i se poarte de grijă, să fie călăuzit laolaltă cu al celorlalți și sprijinit.

Din punctul de vedere al dezvoltării gândirii economice, este interesant să remarcăm unele deosebiri în plus între *Vechiul Testament* și *Epopeea lui Ghilgameș*, chiar și în conținutul unor povești aparent similare. Epopeea, de exemplu, menționează de mai multe ori un mare potop, izbitor de asemănător cu cel biblic.

---

[81] În *Biblie*, Leviatanul este descris ca un monstru enorm și feroce (vezi Cartea lui Iov 3:8 și 41:1-7). Thomas Hobbes folosește acest nume în sens metaforic, pentru a desemna statul sau un conducător, fără de care societatea, în concepția lui Hobbes, ar eșua în haos și dezordine.

[82] Hobbes, *Leviathan*, 100 (titlul acestui al treisprezecelea capitol este „Despre condiția naturală a omenirii, în ceea ce privește fericirea și nenorocirea oamenilor").

Șase zile și șapte nopți,
a bătut vântul, ploaia venită din cer,
Potopul vijelios a culcat totul la pământ.
Dar în a șaptea zi, când a venit,
furtuna a slăbit în putere, Potopul s-a sfârșit,
marea s-a domolit din zbuciumul ca de femeie în chinurile facerii,
vântul năprasnic s-a liniștit și a încetat Potopul.
Am cercetat vremea, era liniște, și nicio adiere de vânt,
dar toți oamenii se făcuseră una cu pământul.
Pe câmpul potopit, apa se întindea peste tot, ca un acoperiș de casă.[83]

În *Epopeea lui Ghilgameș*, potopul a avut loc cu mult timp înainte de întâmplările principale ale poveștii în sine. Numai Uta-napiști a supraviețuit – pentru că el și-a construit o corabie cu care a salvat toate viețuitoarele.

Tot argintul agonisit l-am încărcat pe corabie,
tot aurul agonisit l-am încărcat pe corabie,
toate viețuitoarele pe care le stăpâneam le-am suit pe corabie,
mi-am urcat pe corabie toate neamurile și prietenii.
Am urcat dobitoace ale câmpului, fiare sălbatice,
și meșteri din toate meseriile și îndeletnicirile.[84]

Spre deosebire de Noe, Uta-napiștim încarcă mai întâi argintul și aurul, lucruri pe care povestea biblică nu le pomenește deloc. Dacă în legenda lui Ghilgameș orașul îndeplinește funcția locului de apărare împotriva „răului de dincolo de ziduri", atunci relația sa primară și pozitivă cu avuția este una logică. Bogățiile sunt concentrate în orașe. Până la urmă, însuși Ghilgameș și-a câștigat o parte din faimă ucigându-l pe Humbaba – o faptă în urma căreia se alege cu bogății, sub forma lemnului de la cedrii doborâți.

[83] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița XI (128–136), 93.
[84] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița XI (82–87), 91.

Îmblânzirea răului sălbatic și mâna invizibilă a pieței

Să ne întoarcem pentru ultima oară la umanizarea sălbaticului Enkidu – proces pe care îl putem vedea, cu un mic efort de imaginație, ca pe prima sămânță a principiului mâinii invizibile a pieței și deci putem sesiza paralelele acestuia cu una din schematizările esențiale ale gândirii economice.

Enkidu era altădată spaima de neînvins a tuturor vânătorilor. El le zădărnicea planurile și stătea în calea celor care voiau să vâneze și să cultive natura. În vorbele unuia dintre ei:

> Mi-a fost teamă și n-am îndrăznit să mă apropii de el.
> El astupă gropile pe care le sap,
> smulge plasele pe care le întind.
> Din pricina lui îmi scapă toate dobitoacele câmpului,
> din pricina lui nu mai pot face nimic în pustiu.[85]

Dar, după umanizarea și civilizarea lui, are loc o transformare completă:

> Când păstorii se odihniră peste noapte,
> el pe lupi îi măcelări, pe lei îi alungă.
> Liniștiți dormiră bătrânii păstori,
> căci Enkidu era ciobănașul care stătea de veghe.[86]

Prin civilizarea și „domesticirea" lui Enkidu, omenirea a îmblânzit sălbăticia incontrolabilă și răul haotic care până atunci provocaseră nemiloase stricăciuni și făcuseră totul pentru a veni împotriva binelui orașului. Enkidu distrugea tot ce făcea orașul (în exterior, în afara zidurilor cetății). Dar mai apoi a fost înfrânat și acum luptă de partea civilizației,

[85] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița I (129–134), 6.

[86] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița II (59–62), 14.

împotriva naturii, a naturaleții, a stării naturale a lucrurilor. Acestui moment i se poate da o interpretare care ar putea fi foarte importantă pentru economiști. Enkidu aducea stricăciuni și nimeni nu-l putea înfrunta. Dar, cu ajutorul unei capcane, al unui șiretlic, acest rău a fost transformat în ceva care a adus enorme beneficii civilizației.

Se înțelege că ne referim la imaginea trăsăturilor negative naturale cu care se naște omul (de exemplu, egoismul, când nu vrem să știm decât de propriile interese, în dauna celor ale vecinilor noștri). Enkidu nu poate fi învins, dar este posibil să fie pus în slujba binelui. Un leitmotiv similar apare după o mie de ani de la inversarea situației și toată lumea, inclusiv neeconomiștii, știe că reprezintă ideea centrală a gândirii economice: mâna invizibilă a pieței. Uneori e mai bine să „înhami dracul la plug" decât să te lupți cu el. În loc să-ți consumi toate forțele într-o bătălie cu răul, e mai bine să-ți folosești energia pentru a atinge un scop dorit; instalează o moară de apă pe râul vijelios în loc să te căznești degeaba să domolești curentul! Așa a procedat Sfântul Procopie, într-una din cele mai vechi legende cehești.[87] Când se apucase să defrișeze o pădure (!) și să lucreze bucata de ogor astfel obținută (modul în care era civilizată natura la vremea aceea), legenda spune că oamenii dintr-un sat vecin au zărit un drac înhămat la plug.[88] Procopie, din câte se pare, știa cum să se poarte cu ceva primejdios, de care oamenii se tem. El înțelegea prea bine că e mai înțelept și mai avantajos să te folosești în mod adecvat de forțele naturale haotice decât să te căznești zadarnic să le suprimi, să le excluzi și să le distrugi. El cunoștea, într-o anumită măsură, „blestemul" răului, pe care diavolul Mefisto îl dă în vileag în piesa *Faust* a lui Goethe:

---

[87] Vezi și Neubauer, *Přímluvce postmoderny* [Avocatul postmodernității], 37–38, 53–55.

[88] Jan Heller cercetează această referință în cartea *Jak orat s čertem* [Cum să ari ogorul cu dracul], 153–156.

O parte a acelei forțe care Răul îl dorește,
Dar până-n urmă tot să facă Binele sfârșește.[89]

În cartea *The Spirit of Democratic Capitalism*, economistul Michael Novak se ocupă de problema transformării răului într-o forță creatoare.[90] El argumentează că numai capitalismul democratic, spre deosebire de toate celelalte sisteme alternative – frecvent utopice –, a înțeles cât de adânc înrădăcinat este răul în sufletul omului și și-a dat seama că depășește puterea oricărui sistem de a smulge cu totul acest „păcat" profund ancorat. Sistemul capitalismului democratic poate „să atenueze puterea păcatului – adică să-i retransforme energia într-o forță creatoare (și, cu această ocazie, să se răzbune cel mai bine pe Satan).[91]

O poveste asemănătoare (reformarea unui lucru de-o sălbăticie animalică și necultivată într-o realizare civilizatoare) folosește și Toma din Aquino în învățăturile sale. Câteva secole mai târziu, această idee este pe deplin emancipată în mâinile lui Bernard Mandeville, în *Fabula albinelor sau despre păcatele private ca foloase publice*. Aspectele economice și politice ale acestei idei sunt – adesea incorect – atribuite lui Adam Smith. Ideea care l-a făcut pe acesta mai târziu faimos vorbește despre binele societal care provine din egoismul măcelarului, dorința de câștiguri și propriul profit.[92] Bineînțeles, Smith adoptă o poziție mult mai sofisticată și mai critică decât se predă și se crede în general astăzi. Vom ajunge și aici, dar mai târziu.

---

[89] Goethe, *Faust*, partea întâi, scena 3. Traducerea în engleză: Goethe, *Goethe's Faust*, 159.

[90] Un argument similar în apărarea capitalismului găsim și la alți autori, cum ar fi Deirdre McCloskey, în cartea *The Bourgeois Virtues*.

[91] Novak, *Duch demokratického kapitalismu* [Spiritul capitalismului democratic], 77–78 (citat tradus din ediția în limba cehă a cărții).

[92] Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 266.

În acest loc, da-ți-mi voie, rogu-vă, să fac o mică observație, de importanță minoră. Numai sfântul, în povestea lui Procopie, avea puterea transformatoare necesară pentru a stăpâni răul și a-l „redistribui" într-un rol pozitiv, de a-l forța să se pună în slujba bunăstării generale.[93] În ziua de azi, această calitate îi este atribuită mâinii invizibile a pieței. În povestea lui Ghilgameș, femeia ușoară a putut să transforme răul sălbatic în ceva util.[94] S-ar părea că mâna invizibilă a pieței este înzestrată cu moștenirea istorică a capacității de a se mișca în dimensiunile acestor două extreme: sfântul și târfa.

În căutarea punctului fericirii[95]

Cu originea lui divină, Ghilgameș era predestinat unor măreațe realizări. Eforturile lui de a găsi nemurirea servesc

[93] Așa cum remarcă frecvent și cu acuratețe economistul ceh Lubomir Mlčoch, pentru a putea să stăpânească relele, cineva ar trebui să fie cel puțin un sfânt.

[94] În cultura babiloniană, preotesele erau în același timp „prostituate" ale templului, în cadrul cultului fertilității. „Statutul lui Șamhat în Uruk nu este revelat în epopee, căci nu are nicio înrâurire asupra poveștii, dar se cuvine remarcat că, fiind un centru al cultului lui Ișter, zeița dragostei trupești, orașul Uruk era bine cunoscut pentru numărul mare și frumusețea prostituatelor sale. Multe dintre aceste femei erau curtezane cultice, în slujba templului închinat zeițelor Ninșun și Ișter" (George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 148). „Târfa trimisă de Ghilgameș este mai degrabă o preoteasă ori o curtezană, nicidecum o simplă prostituată. (...) În afară de plăcerea sexuală, ea trebuia să știe cum să-i vorbească omului sălbatic și să-l convingă de avantajele unei vieți civilizate" (Balabán și Tydlitátová, *Gilgameš*, 139).

[95] Un termen frecvent folosit de economiști. Punctul fericirii, „bliss point" în engleză, este un fel de nirvana a consumatorului, un punct în care utilitatea este nu doar optimizată în cadrul situației date, ci se apropie chiar de starea ideală. Punctul fericirii nu ține cont de niciun fel de limite (cum ar fi bugetele). În teoria economică, termenul „punctul fericirii" (sau „punctul de saționare") este folosit ca un nivel ideal și de dorit al consumului, în care individul dat este complet satisfăcut și nu i se pooate îmbunătăți în niciun fel starea de bine, printr-un plus de consum. În economie, funcția utilității este adesea reprezentată grafic sub forma unui deal, având pe creastă punctul fericirii.

drept fir roșu al întregii epopei.[96] Acest străvechi țel prin excelență, la a cărui atingere numai eroii s-au încumetat până atunci,[97] îmbracă mai multe forme pe parcursul epopeii.

Mai întâi, Ghilgameș încearcă să-și asigure un nume nemuritor într-un mod relativ banal – ridicând un zid în jurul orașului Uruk. În cel de-al doilea stadiu, după ce l-a găsit pe prietenul său Enkidu, Ghilgameș abandonează zidul și pornește dincolo de granițele orașului ca să-și maximizeze eroismul. „În căutarea (...) vieții fără de moarte, Ghilgameș a trecut prin cele mai grele încercări și a dus la bun sfârșit fapte supraomenești."[98] Aici, individul nu mai încearcă să-și maximizeze bunurile sau profiturile, ci important este să-și graveze numele în memoria omenirii sub forma unor fapte sau isprăvi eroice. Funcția utilității consumului înlocuiește dimensiunea maximizării aventurii și renumelui. Un asemenea mod de a concepe nemurirea este strâns legat de crearea literelor (povestea trebuie să fie consemnată pentru generația următoare), iar Ghilgameș a fost chiar primul care a încercat să obțină această imortalitate sub forma unei consemnări în scris a faimei „nemuritoare" – sau, oricum, primul care a reușit. „Faimosul său nume introduce o

[96] Nemurirea, în orice formă, avea o însemnătate fundamentală pentru babilonieni – după moarte, pe om nu-l aștepta paradisul, iar moartea era văzută ca trecerea la o stare undeva între neplăcere și chin.

[97] Dorința de nemurire, la fel ca multe alte năzuințe ancestrale, rămâne valabilă până în ziua de azi, dar a căpătat o formă mult mai apropiată de folclor: cultul unui trup veșnic tânăr și frumos a dat naștere imperativului de a căuta să trăiești cât mai mult și mai sănătos posibil, ceea ce scapă însă din vedere calitatea existenței. La o viață atât de lungă nu poți ajunge prin fapte eroice, dar poți avea o existență bogată sau morală, de exemplu, consumând hrană care îndeplinește anumite criterii (care se schimbă mereu) și evitând alte obiceiuri de consum. Până și acest curent modern îmbracă forma unei „reîntoarceri la natură", cel puțin în ceea ce privește conținutul dietei alimentare. În același timp, amuzant este faptul că, exact la fel ca în toate perioadele din vechime, conținutul miraculoaselor elixire ale tinereții este dat de ierburi și mixturi de origine cât mai exotică.

[98] Heidel, *Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 11.

nouă concepție a imortalității, care se leagă de litere și de cultul cuvântului: un nume, și mai ales un nume scris, va supraviețui trupului."[99]

Ajungem, desigur, și la clasica maximizare a profitului economic ceva mai încolo în cuprinsul epopeii. Călătoria lui Ghilgameș nu este, până la urmă, atât de plină de succese pe cât își imaginase eroul ei. Enkidu, prietenul său de-o viață, moare înaintea lui și, pentru prima oară, el aude fraza care, în tot restul epopeii, va servi drept ecou al zădărniciei isprăvilor sale: „O, Ghilgameș, unde rătăcești? Viața pe care o cauți n-o vei găsi nicicând".[100] După această decepție, el ajunge pe malul mării, unde locuiește hangița Siduri. Drept alinare pentru tristețea lui, ea îi oferă *grădina fericirii*, un soi de fortăreață hedonistă a îndemnului de-a trăi clipa, în care individul se împacă cu gândul că într-o zi va muri și măcar până la sfârșitul vieții sale încearcă să-și maximizeze plăcerile pământești sau utilitatea pământească.

Ghilgameș, pe unde tot rătăcești?
Viața fără de moarte pe care o cauți n-o vei găsi nicicând.
Când zeii i-au făcut pe oameni,
Le-au rostuit să moară într-o zi,
Păstrând doar pentru ei viața pe vecie.
Tu, Ghilgameș, așadar, caută să-ți îndestulezi pântecele,
Te veselește mereu, noapte și zi,
Ferice fii,
Cântă și dănțuiește, noapte și zi.
Veșmintele să-ți fie curate,
Spală-ți capul și părul,
Îmbăiază-te în apă,

[99] Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameș – un model tragic de civilizație occidentală], 8.
[100] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița IX (7–8), 71.

Privește-ți cu mândrie copilul care te ține de mână,
Desfată-ți mereu iubita cu bărbăția vintrelor tale,
Căci aceasta, iată, le e dat muritorilor.[101]

Cum răspunde Ghilgameș acestei oferte, acestei cugetări a plăcerii consumeriste moderne? Surprinzător, el o refuză pe hangiță („Ghilgameș îi spuse hangiței: Ce tot spui acolo, hangițo?"[102]) și nu vede în vorbele ei decât piedici care să-l întârzie în drumul său spre Uta-paniștim, singurul om care a scăpat din marele potop și în care Ghilgameș vede nădejdea de-a găsi un leac pentru firea muritoare. Eroul refuză hedonismul în sensul maximizării plăcerilor pământești și se aruncă în lucruri care-i vor depăși durata existenței. Cât ai clipi din ochi, epopeea întoarce cu susul în jos tot rolul de maximizare a utilității, pe care teoria larg acceptată a economiei se tot căznește, neobosită, să-l consacre drept element firesc al naturii umane.[103]

După ce îl găsește pe Uta-paniștim, Ghilgameș culege de pe fundul mării buruiana mult râvnită, cea care ar trebui să-i dea tinerețe veșnică. Dar imediat după aceea adoarme și pierde buruiana: „Sfârșit de oboseala măreților lui isprăvi, Ghilgameș nu poate rezista în fața celui mai blând și mai nespectaculos lucru: cedează în fața somnului, fratele morții,

---

[101] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița X (77–91), 75.

[102] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița X (92–94), 75

[103] Se cuvine să fim drepți și să recunoaștem că această porțiune a epopeii a suferit modificări semnificative de-a lungul secolelor. În versiunea babiloniană antică, cea de-a zecea tăbliță era ultima, iar povestea se încheia cu Ghilgameș îndreptându-se, după dialogul cu hangița, către o nouă călătorie în căutarea nemuririi, și acceptându-și rolul de muritor cu rang regesc. În varianta originală, așadar, Siduri avea asupra lui Ghilgameș o influență similară cu cea exercitată de Șamhat asupra lui Enkidu: ea l-a umanizat și l-a readus în colectivitatea umană, unde el putea continua să aibă un efect benefic. Abia după adăugarea ulterioară a celei de-a unsprezecea tăblițe, cu povestea întâlnirii dintre Ghilgameș și Uta-paniștim, a devenit Siduri o seducătoare oferind plăceri, pe care Ghilgameș o refuză.

sfârșeala venită pe furiș care însoțește viața, la braț cu oboseala și cu bătrânețea".[104]

> Ademenit de mireasma buruienii, un șarpe,
> venit pe furiș, fără zgomot, o luă.
> Plecând, își lăsă în urmă pielea năpârlită.[105]

Și așa, în tăblița a unsprezecea și cea din urmă, Ghilgameș pierde din nou ceea ce căuta. La fel ca Sisif, își ratează ținta chiar înainte de momentul culminant și nu-și mai găsește punctul fericirii, definit în termeni absoluți. Dar până la urmă, Ghilgameș devine totuși nemuritor – până în ziua de azi, numele lui n-a fost dat uitării! Și, indiferent dacă șansa a jucat sau nu vreun rol major în această desfășurare istorică de evenimente, noi ni-l amintim azi pe Ghilgameș pentru *povestea lui*, cea a prieteniei eroice cu Enkidu, și nu pentru zidul lui, care nu mai ajunge la înălțimi monumentale.

Concluzie: temelia interogației economice

În acest prim capitol am încercat primul demers de contemplare economică a celui mai vechi text cunoscut din civilizația noastră. Mi-am îngăduit să fac acest lucru în speranța că, prin această epopee antică, vom descoperi ceva despre noi înșine, despre societatea care s-a dezvoltat timp de peste cinci mii de ani sub forma unui organism incredibil de complicat și de încâlcit. A te orienta în societatea de azi este în mod firesc un lucru mult mai complex. E mai simplu să observi trăsăturile principale ale civilizației noastre într-un timp când tabloul era

[104] Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin* [Eseuri eretice despre filosofie și istorie], 23.
[105] *Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița XI (305–308), 99.

mai ușor de descifrat - într-o vreme când civilizația noastră abia se năștea și era încă „semi-nudă". Cu alte cuvinte, am încercat să săpăm până la temelia civilizației noastre scrise; sub acest fund de albie, nu mai există nimic altceva.

A fost util studiul epopeii? Ne-a arătat ceva despre sine, într-un sens economic? Și există ceva din el care să fie valabil acum? Am găsit în Ghilgameș anumite arhetipuri care să se fi păstrat în noi până azi?

Am încercat să evidențiez faptul că relația mistică dintre om și lume își are și ea „adevărurile" ei. În prezentul contemporan, noi ne arătăm rezervați față de aceste adevăruri, tolerându-le prin punerea lor între ghilimele, dar trebuie să fim conștienți că generațiile viitoare vor proceda exact la fel, fără pic de modestie, cu adevărurile noastre. În vremurile străvechi, oamenii își răspundeau la întrebări cu povești și basme. La urma urmei, cuvântul elin pentru „mit" înseamnă „poveste". Un mit este fiecare poveste care anticipează un fel sau altul de interogație care începe cu „de ce?".[106] Vom reveni curând în această carte la chestiunea măsurii în care istorisirea mitologică se deosebește de cea matematică sau științifică.

Însăși existența unor întrebări similare celor economice din ziua de azi poate fi considerată prima observație. Primele gânduri scrise ale oamenilor din epoca de atunci nu difereau prea mult de cele din prezent. Cu alte cuvinte: epopeea este inteligibilă pentru noi și ne putem identifica ușor cu ea. Chiar prea mult, pe alocuri - de exemplu, în privința strădaniei de a-i transforma pe oameni în roboți. Gândul că umanitatea din noi nu este decât o piedică în calea muncii (a ridicării zidului)[107]

---

[106] Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda I a II* [Mit, filosofie și știință], 17.

[107] Pe care îl recunoaștem în cântecul celor de la Pink Floyd, „Another Brick in the Wall". După cum se poate vedea, tema zidului supraviețuiește în continuare. Nu vi se pare elocvent că prăbușirea comunismului a fost redusă la simbolismul căderii Zidului Berlinului?

nu ne-a părăsit nici azi. Economia folosește frecvent această temă și încearcă să neglijeze tot ce ține de latura umană. Gândul că umanitatea vine în detrimentul eficienței este la fel de vechi ca omenirea însăși - precum am arătat, niște supuși fără afecte sunt idealul multor tirani.

Am fost de asemenea martori la chiar începuturile culturalizării omului - o extraordinară tramă dramatică având la bază eliberarea și apoi distanțarea de starea naturală. Ghilgameș a pus să se construiască un zid care să separe orașul de natura sălbatică și să creeze un spațiu pentru prima cultură umană. Cu toate acestea, „nici măcar lucrările civilizatoare de cea mai largă respirație nu ar putea potoli dorințele ființei umane".[108] Am putea lua această constatare ca pe un memento în direcția neastâmpărului nostru, a insatisfacției moștenite din generație în generație și a volatilității care o însoțește. Având în vedere că toate aceste caracteristici durează de cinci mii de ani și că până în ziua de azi ne aflăm în armonie cu un anumit sentiment al futilității, poate că ele sunt inerente ființei umane. Posibil ca noi să-l simțim încă și mai puternic, încă și mai arzător decât Ghilgameș însuși sau autorul epopeii.

Epopeea năruiește ulterior această idee prin prietenia lui Ghilgameș cu Enkidu. Prietenia - cea mai puțin necesară biologic dintre toate formele de dragoste, care la prima vedere pare să fie inutilă și dintr-un punct de vedere societal. Pentru o producție economică eficace, pentru bunăstarea societății, este suficient să devii membrul unei echipe, fără niciun angajament emoțional major. Bineînțeles, pentru a schimba sistemul, pentru a dărâma ceea ce stă în picioare și a porni într-o expediție împotriva zeilor (a te deștepta, a trece de la naivitate la luciditate), este nevoie de prietenie. Pentru faptele mărunte

[108] Kratochvil, *Mýtus, filosofie, věda I a II* [Mit, filosofie și știință], 12.

(să vânezi împreună cu alții, să lucrezi într-o fabrică), ajunge dragostea măruntă: camaraderia. Dar pentru realizări măreţe, trebuie o dragoste mare, adevărată: prietenia. Prietenia care eludează înţelegerea economică a schimbului de tip „îţi dau ca să-mi dai". Prietenia dăruieşte. Un prieten se dăruieşte (în totalitate) pentru celălalt. Aceasta este prietenia pe viaţă, la bine şi la rău - niciodată pentru profit şi câştig personal. Prietenia ne duce spre noi şi nebănuite aventuri, ne dă ocazia să părăsim zidul şi să nu-i mai fim nici constructori, nici părticică din el - să nu fim o simplă cărămidă în zid.

Dintr-un alt unghi, relaţia care îi leagă pe Ghilgameş şi Enkidu poate fi comparată cu cea dintre latura civilizată şi esenţa animală a omului (Enkidu moare ulterior, dar, într-un anumit sens, el continuă să trăiască prin Ghilgameş). Ne-am oprit câteva clipe la noţiunea „spiritelor animale" - aşa cum a fost aceasta folosită de Keynes -, care conduce în mod neeconomic şi, frecvent, în mod iraţional, la aventuri: constructorul Ghilgameş, cel care desparte umanitatea de starea sa primitivă, animală, şi face să apară cultura civilizată („sterilă", îţi vine să spui), cel ascuns în spatele zidurilor şi un domnitor precaut, se împrieteneşte cu sălbaticul Enkidu şi porneşte dincolo de zid să supună natura până atunci neatinsă.

În acelaşi timp, odată cu fenomenul creării oraşului, am văzut cum s-a născut specializarea şi acumularea bogăţiei, cum natura sfântă a fost transformată într-un furnizor secular de resurse şi, de asemenea, cum s-a emancipat eul invidualist al omului. Acest moment, bineînţeles, se leagă în mod paradoxal de o sporire a dependenţei individului de alţi membri ai societăţii, chiar dacă omul civilizat se simte mai independent. Cu cât o persoană civilizată, trăitoare în oraş, depinde mai puţin de natură, cu atât e mai dependentă de restul societăţii. La fel ca Enkidu, am dat la schimb natura contra societăţii;

armonia cu natura (incalculabilă), contra armoniei cu omul (incalculabil).

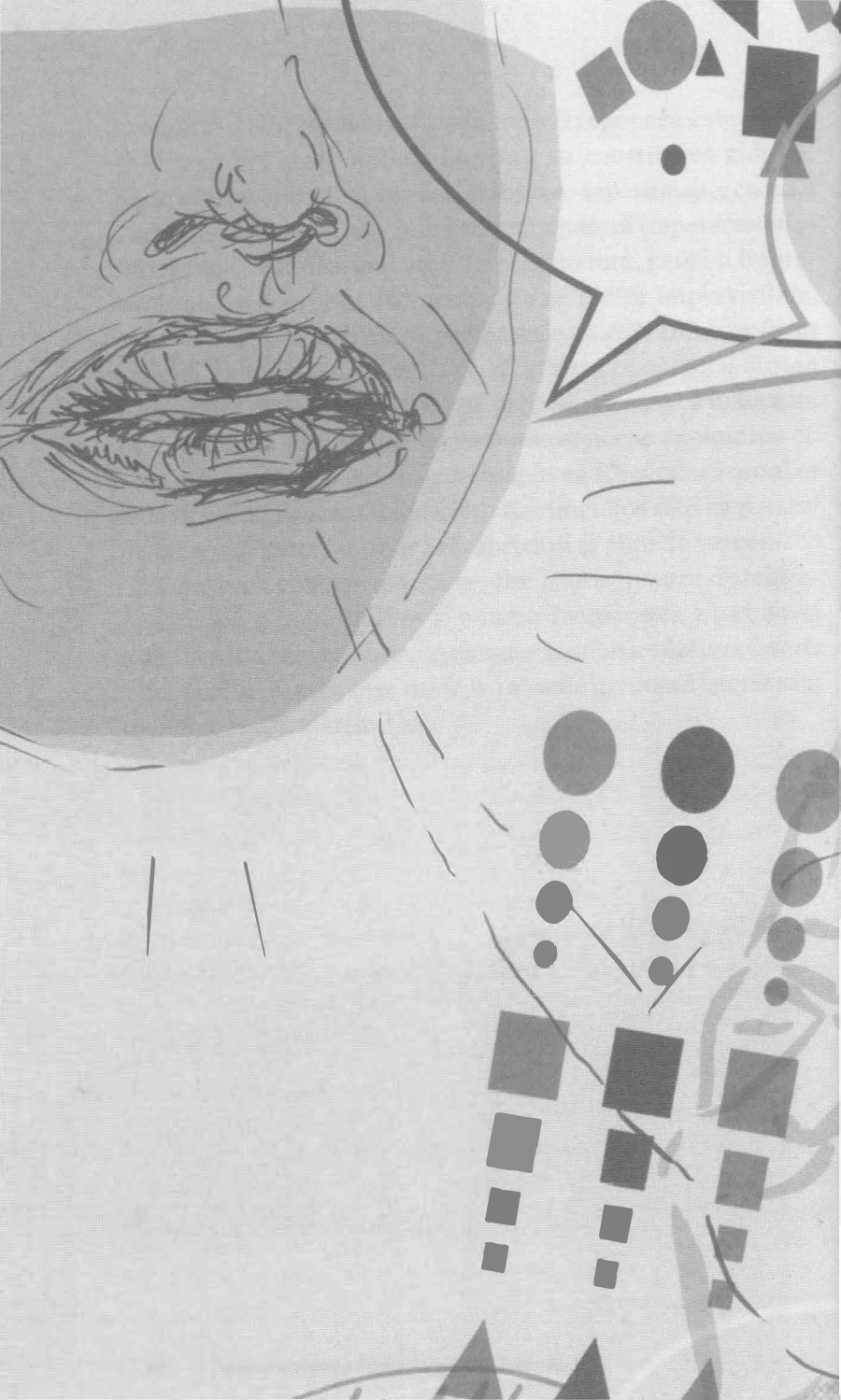
Am comparat această viziune cu cea a evreilor, căreia ne vom dedica în mai mare amănunt pe parcursul următorului capitol. Evreii s-au stabilit în orașe mult mai târziu și o parte esențială din *Vechiul Testament* descrie un popor care trăia în mai mare armonie cu natura. Care dintre ele, prin urmare, este mai naturală? Este omul o ființă (în mod firesc) deplină în starea lui naturală sau devine astfel în cadrul unei civilizații (a orașului)? Natura umană este bună sau rea? Până în ziua de azi, aceste întrebări rămân fundamental hotărâtoare pentru politica economică: dacă noi credem că omul este rău de la natură, că individul însuși este lup între lupi (animal), atunci se impune cu necesitatea mâna de fier a unui conducător. Dacă noi credem că oamenii, în sinea lor și prin sine, conform naturii lor, gravitează înspre bine, atunci este posibil să lăsăm frâul mai liber și să trăim într-o societate mai permisivă, mai înclinată spre laissez-faire.

În final, am arătat că principiul care, o mie de ani mai târziu, s-a materializat prin ideea economică a „mâinii invizibile a pieței", a avut predecesoare mult mai timpurii, chiar din vremea lui Ghilgameș, sub forma aducerii sub control a răului sălbatic, care până la urmă lucrează în folosul umanității. Putem găsi în legăturile noastre o seamă întreagă de predecesoare ale mâinii invizibile. În sfârșit, la finalul capitolului, un soi de hedonism precursor al celui grecesc și-a spus și el cuvântul, sub forma unei oferte din partea hangiței Siduri. Ghilgameș respinge această ofertă, doar pentru ca acest mod de gândire să fie pe deplin îmbrățișat de etosul economic cu vreo 4.500 de ani mai târziu, prin strădania utilitariștilor.

Epopeea se încheie într-o descurajantă notă ciclică: nimic nu s-a schimbat, nu s-a făcut niciun progres și – după o mică

aventură – totul revine la situația inițială; epopeea este ciclică și se termină acolo unde a început, cu construirea zidului. Istoria nu se îndreaptă nicăieri și totul se repetă ciclic, cu mici variații neesențiale, așa cum vedem în natură (repetarea anotimpurilor, ciclurile lunii etc.). În plus, natura, care i-a împresurat pe oameni, este întruchiparea zeităților imprevizibile, care au aceleași slăbiciuni și metehne ca oamenii (conform epopeii, potopul a fost trimis de zei pentru că oamenii făceau prea multă gălăgie și le tulburau liniștea). Pentru că natura nu este lipsită de zeități, nici nu se poate concepe explorarea ei, și cu atât mai puțin vreo intervenție în ea (decât dacă omul ar fi două treimi zeu, ca Ghilgameș). E primejdios să-ți bagi nasul pe teritoriul rezervat unor zei capricioși și plini de toane.

Pentru un concept al progresului istoric, pentru dezeificarea eroilor, a domnitorilor și a naturii, omenirea a trebuit să aștepte până la evrei. Întreaga istorie a iudaismului este istoria așteptării lui Mesia, care urmează să vină în timpul istoric sau, mai bine zis, la sfârșitul lui.



2 | *Vechiul Testament*

PĂMÂNTESCUL ȘI BINELE

S-o spun de-a dreptul și fără ocolișuri: eu cred că religia mozaică și capitalismul au aceleași principii călăuzitoare. Eu văd același spirit și într-o parte, și în cealaltă.

Werner Sombart

Deși evreii din *Vechiul Testament*[109] au jucat un rol esențial în formarea culturii și a sistemelor economice euro-americane din ziua de azi, nu prea

[109] Urmând exemplul lui Bimson (*The Compact Handbook of Old Testament Life*, 7–8), ar fi poate indicat să precizăm modul corect de utilizare a denumirilor pentru poporul căruia Dumnezeu i-a dat pământul „făgăduinței". Dacă folosim precedentul biblic, este cu siguranță corect să-i numim „evrei" de la Avram încolo (vezi Facerea 14:13) [Versetul 13 al capitolului 14 din cartea Facerii, în versiunea Bibliei Ortodoxe tipărite în 1994 de Societatea Biblică Interconfesională din România, cu aprobarea Sfântului Sinod, sună așa: „Dar venind unii din cei scăpați, au vestit pe Avram Evreul". Versiunea Anania folosește termenul „(Avram) Pribeagul", cu nota următoare: „*Evreu – Ebreu* (în greacă, *Evráios*): descendent al lui Ever, urmașul lui Sem (vezi 10, 21; 11, 14). Septuaginta traduce ebraicul *brim* prin *perátes* = cel ce vine din cealaltă parte (a Eufratului). Versiunile românești din 1688 și 1914 îl redau prin *trecutul* și *trecătorul*, ceea ce îl apropie de variantele etimologice ce semnifică «rătăcitor», «pribeag», «nomad». Sensul primar pare a nu fi etnic, ci sociologic. Ca etnie, în *Vechiul Testament*, cuvântul «Evreu» e echivalent cu «Israelit»." – n.t.]. „Israel" era noul nume dat de Dumnezeu lui Iacob, nepotul lui Avram (Facerea 32:28, 43:6 etc.), deci urmașii lui Iacob sunt „Israeliți". În Ieșirea 3:18 și 5:1–3, se pare că „Evreii" și „Israel" sunt folosiți ca termeni sinonimi. „Israel" mai are o semnificație secundară, și ceva mai specifică, în *Vechiul Testament*, dat fiind că se poate referi la triburile nordice, văzute ca distincte de cele din Iuda, mai ales după divizarea regatului. Deși termenii „evreu" și „israelit" au continuat să fie în uz în perioada *Noului Testament* (de exemplu, în Romani 9:4, II Corinteni 11:22, Filipeni 3:5), denumirea „iudeu" începuse deja să fie mai larg folosită. La origine, acest termen se referea la membrii tribului Iuda (acesta este sensul sub care apare în Ieremia 32:12 și 34:9), dar după exilul babilonian, el a început să înlocuiască denumirea de „israelit", devenind cel mai des folosit pentru a-i desemna pe cei din poporul care făcuse legământ cu Dumnezeu. Aceasta pentru că, la vremea

li s-a dedicat mult spațiu nici în manualele consacrate, nici în alte lucrări economice.[110] Max Weber era de părere că datorăm nașterea capitalismului eticii protestante;[111] Michael Novak, pe de altă parte, subliniază influența principiilor morale și a concepției despre oameni din catolicism[112], cu toate acestea, după părerea lui Sombart[113], în spatele nașterii capitalismului stă credința iudaică.

Toate aceste minți luminate recunosc totuși rolul însemnat pe care l-a jucat cultura iudaică. În niciun caz nu putem pune la îndoială importanta contribuție a gândirii evreiești, precum

---

respectivă, practic toți israeliții erau membri ai tribului Iuda, dat fiind că triburile nordice („Israel" în sens restrâns) își pierduseră identitatea după căderea Samarei în anul 722 î.e.n. Termenii „iudeu" și „iudaic" n-ar trebui să fie folosiți în sensul general acceptat, atunci când ne referim la perioada dinaintea exilului babilonian. Dar, pentru scopurile urmărite de noi aici, vom considera drept sinonime denumirile „israelit", „evreu" și „iudeu".

[110] După știința autorului, problema gândirii economice în iudaism a fost cel mai asiduu studiată de Max Weber (*Ancient Judaism, Economy and Society, Sociology of Religion*) și ulterior, într-o măsură mai mică, de Werner Sombart (*The Jews and Modern Capitalism*) și Karl Marx (*On the Jewish Question*), dar niciunul dintre ei (poate, eventual, cu excepția anumitor porțiuni din lucrările lui Max Weber) nu și-a propus ca obiectiv să analizeze aspectele economice ale textelor fundamentale din străvechea credință a evreilor. Jurnalele economice (*Journal of Business Ethics, Business Ethics Quarterly* și altele) au publicat un număr de articole despre etica de afaceri evreiască, dar niciunul dintre articolele de care autorul are cunoștință nu examinează aspectele economice ale fundamentelor istorice și filosofice ale iudaismului ca întreg. În ceea ce privește manualele de teorie economică: drept un singur exemplu din multele posibile, putem prezenta cartea lui MacIntyre, *A Short History of Ethics*. În capitolul „Istoria filosofiei morale de la Homer până în secolul XX", nu există nici măcar o singură mențiune despre învățăturile evreiești. O abordare similară predomină și în alte manuale. Excepțiile de la regulă, în cazul manualelor de istorie a gândirii economice, care analizează mai în profunzime problemele, sunt ceva mai vechi și prea puțin utilizate în ziua de azi, spre exemplu Haney, *History of Economic Thought*, și, într-o anumită măsură, Roll, *A History of Economic Thought*, sau Spiegel, *The Growth of Economic Thought*. Contribuțiile evreilor la viața intelectuală a civilizației occidentale sunt discutate de cărturari cum ar fi Thorstein Veblen, în articolul său intitulat „The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe" (vezi Veblen, *Essays in Our Changing Order*).

[111] Weber, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

[112] Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*.

[113] Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*.

și rolul pe care l-a avut în dezvoltarea economiei capitaliste moderne.[114] Din acest motiv, nici nu se pune problema ca *Vechiul Testament* să poată lipsi din demersul nostru de analiză a punctelor de vedere economice ale epocii pre-științifice – nu numai pentru că el stă la temelia creștinismului, care ulterior a exercitat o enormă înrâurire asupra formării capitalismului și a teoriilor economice, ci și pentru că are o contribuție distinctă la o schimbare în modul de percepere a antropologiei și eticii economice.

Sub multe aspecte, obiceiurile economice evreiești anticipează evoluția economiei moderne. Încă din epoci „întunecate", evreii foloseau în mod obișnuit instrumente economice care erau din multe puncte de vedere cu mult înaintea timpului lor, iar ulterior au devenit elemente-cheie ale economiei moderne:

> Ei se îndeletniceau cu cămătăria, făceau comerț cu multe valori (...) și mai ales se ocupau cu vânzarea și cumpărarea de acțiuni pe piețele de capital, făceau schimburi valutare și îndeplineau frecvent rolul de mijlocitori în tranzacțiile financiare (...), îndeplineau funcția de bancheri și participau la emisiuni de titluri în toate formele posibile. În ce privește capitalismul modern (spre deosebire de perioada antică și cea medievală) ... există activități în cadrul lui care, sub anumite forme, sunt inerent (și în totalitate necesar) să fie prezente – atât dintr-un punct de vedere economic, cât și dintr-unul juridic.[115]

Chiar și cei care atacă tradițiile evreiești vorbesc de obicei despre aceste aspecte. Cum bine observă Niall Ferguson: „Marx însuși a scris o recenzie, «Despre problema evreiască»,

---

[114] Aceasta este una dintre ideile pe care Max Weber se străduiește să le demonstreze; el a scris o carte întreagă despre acest subiect; vezi Weber, *Ancient Judaism*.

[115] Weber, *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, 270.

în care îl identifica pe capitalist, indiferent de religia lui, drept «adevăratul evreu».“[116] Chiar și în opinia lui Heinrich Class, unul dintre instigatorii antebelici ai propagandei rasiste,[117] evreii erau „un popor născut să facă negoț cu bani și bunuri“.[118] Cum de s-a petrecut această prefacere? La un popor inițial nomad, de unde a apărut acest etos al afacerismului evreiesc? Și pot fi evreii cu adevărat considerați arhitecții valorilor care au imprimat direcția gândirii economice a civilizației noastre?

Progresul – o religie laicizată

Unul dintre lucrurile pe care cei ce au scris *Vechiul Testament* le-au dat omenirii este ideea și noțiunea de progres. Poveștile din *Vechiul Testament* își au propria *evoluție*; ele schimbă *istoria* poporului evreu și se leagă una de cealaltă. Concepția evreiască asupra timpului este una liniară – el are un început și un sfârșit. Evreii cred în progresul istoric și cred că acest progres are loc *în lumea aceasta*. Progresul va avea ca punct culminant sosirea lui Mesia, care în concepțiile chiliaste capătă frecvent chiar un rol politic specific.[119] Religiozitatea evreiască este prin urmare puternic legată de lumea aceasta, nu de vreo lume abstractă, iar cei care găsesc plăcere în posesiunile lumești nu fac, a priori, nimic rău.

---

[116] Vezi Ferguson, *War of the World*, 32. Pentru mai multe despre părerile lui Marx în privința influenței evreilor, vezi și Mini, *Philosophy and Economics*, 201.

[117] Class, *Wenn ich der Kaiser wär* [Dacă eu aș fi împăratul].

[118] Vezi Ferguson, *War of the World*, 35.

[119] În acest sens, vezi Yoder, *Politics of Jesus*, în special capitolul „Împărăția care va veni“, având ca subiect așteptările politice pe care le aveau evreii în privința lui Mesia, mai precis, în acest caz, a lui Iisus.

> Respectarea poruncilor Domnului, în iudaism, duce nu la vreo lume de dincolo eterică, ci la un belșug de bunuri materiale (Facerea 49:25–26, Leviticul 16:3–13, Deuteronomul 28:1–13) (...) Nu sunt îndreptate degete acuzatoare către cei care desfășoară activități economice normale pentru dobândirea de bunuri materiale. Nu există ecouri de ascetism, nici pentru efectul purificator și spiritual al sărăciei. Se înțelege de la sine, așadar, că fondatorii iudaismului, patriarhii Avram, Isac și Iacob, erau cu toții oameni înstăriți.[120]

Înainte de această concepție liniară, timpul era predominant perceput într-o viziune ciclic sisifică. În *Epopeea lui Ghilgameș*, istoria nu merge în nicio direcție. Totul este o repetare ciclică, cu variațiuni minore, așa cum vedem în natură (repetarea anotimpurilor, viața și moartea, ciclul săptămânilor și cel al lunilor etc.). Iar poveștile au loc într-o stranie buclă temporală: povestea lui Ghilgameș se termină acolo unde a început. La finalul poveștii, nu are loc niciun progres, nicio schimbare esențială istoric; povestea este așezată într-un cadru de timp nedeterminat, suspendată într-un fel de purgatoriu temporal. S-ar putea derula din nou, oriunde, de nenumărate ori, pentru că nimic nu s-a schimbat de la încheierea ei și totul revine la vechile obiceiuri de dinainte.[121]

---

[120] Tamari, *The Challenge of Wealth*, 47–48.

[121] După ce Ghilgameșîl pierde pe Enkidu și nu reușește să obțină nemurirea, el revine la Urukul său natal, într-o sisifică futilitate, la zidul cu meterezele lui neterminate, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat: „Pentru cine mi-s umerii sleiți? Pentru cine sângerează inima mea? Nicio fărâmă de bine n-am izbândit pentru mine" (*Epopeea lui Ghilgameș*, Tăblița X (III.15–16), 80). Ghilgameș este acum genul de erou descris la începutul epopeii. De la Uta-napiștim aduce vești noi despre ceea ce s-a întâmplat înainte de potop, dar altfel e ca și cum întreaga epopee ar putea fi luată de la capăt. Dintr-o perspectivă istorică, n-a fost „decât" o aventură, un soi de anomalie statistică în mulțimea de probabilități istorice – atât și nimic mai mult. Sociologul Georg Simmel a abordat de o manieră foarte interesantă fenomenul aventurii, în cartea *The Philosophy of Money*. Acesta corespunde arhetipalei noțiuni ciclice a timpului, care predomina în culturile timpurii.

Ideea de progres,[122] care va deveni mai târziu forța motrice pentru crearea științei și speranța civilizației noastre în general, a apărut numai și numai datorită unei înțelegeri liniare a istoriei. Dacă istoria are un început și un sfârșit, care nu se află în același punct, atunci explorarea începe dintr-odată să aibă sens în locuri unde roadele nu se pot culege decât de către generația următoare. Progresul capătă noi semnificații.

Civilizația noastră, așadar, le este cu deosebire îndatorată evreilor pentru ideea de progres. Pe parcursul istoriei, însă, ideea însăși de progres a suferit transformări majore, iar în ziua de azi o percepem foarte diferit. Spre deosebire de concepțiile spirituale inițiale, astăzi percepem progresul aproape exclusiv într-un sens economic sau științific-tehnologic.[123] Ba mai mult, progresul economic aproape că a devenit o condiție prezumată a societăților moderne funcționale. Ne așteptăm la creștere. Ni se pare de la sine înțeles. Astăzi, dacă nu se întâmplă nimic „nou", dacă PIB-ul nu crește (spunem că *stagnează*) timp de câteva trimestre, socotim că este o anomalie. Dar nu întotdeauna a fost așa. Cum scria Keynes cu aproape o sută de ani în urmă, creșterea puternică și progresul material semnificativ nu sunt prezente în societatea noastră decât de trei sute de ani:

> Din cele mai vechi timpuri despre care avem izvoare scrise, hai să zicem de două mii de ani înainte de Christos, și până la începutul secolului al XVIII-lea, nu a existat nicio schimbare foarte mare în standardul de viață al individului mediu care trăia în centrele

[122] Pentru mai multe amănunte, vezi Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, îndeosebi capitolul „Regenerarea timpului".

[123] Și considerăm civilizațiile care sunt mai puțin dotate tehnic sau material drept societăți mai puțin evoluate, care mai au încă de progresat până a ajunge la etapa noastră. Le percepem ca fiind „în urma noastră", ca „având de recuperat un decalaj".

civilizate de pe Pământ. Urcușuri și coborâșuri, cu siguranță. Pedepse divine cu molimă, foamete și războaie. Intervale de pace și belșug. Dar nicio schimbare progresistă, violentă. Unele perioade poate cu 50 la sută mai bune decât altele – în cel mai bun caz, cu 100 la sută – pe parcursul celor patru mii de ani care s-au încheiat (să zicem) în 1700 era noastră (...) În vreo epocă dinainte de zorii istoriei – poate chiar în vreunul din intervalele tihnite dinaintea ultimei ere glaciare – trebuie să fi existat o eră de progres și invenție comparabilă cu cea în care trăim noi astăzi. Dar pentru cea mai mare parte a istoriei cunoscute, n-a existat nimic de acest fel.[124]

După ce ne-am emancipat dintr-o concepție ciclică asupra timpului și după mai multe secole, omenirea nu era obișnuită cu o creștere vizibilă a nivelului de trai. Am putea completa citatul din Keynes spunând că dotările unei locuințe reprezentative abia dacă s-au schimbat în ultimii patru mii de ani. Din acest punct de vedere, cineva care s-ar fi dus la culcare într-o epocă mult înainte de Christos și s-ar fi trezit dintr-odată în secolul al XVII-lea, n-ar fi remarcat neapărat niște schimbări extraordinare în ansamblul lucrurilor materiale de care ne înconjurăm în viața de zi cu zi. Astăzi, însă, trăim într-un timp în care, dacă ne-am trezi cu doar o generație mai târziu, am fi complet dezorientați în folosirea obiectelor normale dintr-o gospodărie. Abia din perioada revoluției științifico-tehnologice (și într-o vreme când știința economiei a luat naștere ca

[124] Keynes, *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, 360–361. N-ar fi lipsit de interes să mai citățm încă un paragraf: „Aproape tot ceea ce contează cu adevărat și care se afla în posesia lumii la începutul epocii moderne era deja cunoscut omului încă din zorii istoriei. Limbajul articulat, focul, aceleași animale domestice pe care le avem și astăzi, grâul, ovăzul, vița de vie și măslinul, plugul, roata, vâsla, pânza de corabie, pielea tăbăcită și țesătura, cărămida arsă și vasele de gătit, aurul și argintul, arama, cositorul, plumbul și fierul, toate au fost adăugate pe listă înainte de anul 1000 î.e.n – afacerile bancare, administrația de stat, matematica, astronomia și religia. Nu există nicio însemnare despre când am avut pentru prima oară aceste lucruri" (360–361).

domeniu independent) a început progresul material să fie prezumat în mod automat.

Deși Keynes și-a pronunțat foarte explicit speranța în satisfacerea economică a nevoilor omenirii, o credință fermă în efectul benefic al progresului material este profesată de majoritatea personalităților ilustre ale gândirii economice ale timpului nostru. Iată *de ce* trebuie să creștem tot timpul, pentru că (în adâncul sufletului și, adesea, implicit) credem că ne îndreptăm către un paradis (economic) pe Pământ. Pentru că în ziua de azi grija pentru nevoile sufletului a fost înlocuită de grija față de lucruri exterioare, așa cum scrie filosoful ceh Jan Patočka, economiștii au devenit figuri-cheie de cea mai mare importanță în era în care trăim (*Kacířské eseje o filosofii dějin* [Eseuri eretice de filosofie a istoriei]). Așteptăm de la ei să execute interpretări ale realității, să presteze servicii profetice (prognoze macroeconomice), să remodeleze realitatea (atenuarea efectelor negative ale crizelor, accelerarea creșterii) și, pe termen lung, să asigure conducerea pe calea către Tărâmul Făgăduinței – raiul pe Pământ. Paul Samuelson, Milton Friedman, Gary Becker, Frank Knight și mulți alții au devenit evangheliști pasionați ai progresului economic, folosiți nu numai în interiorul propriilor țări, ci și în direcția altor culturi, la un nivel global. Vom reveni la această temă, cu mai multe detalii, în ultima parte a cărții.

Realism și anti-ascetism

În afara ideilor despre progres, vechii evrei au mai adus o contribuție fundamentală la cultura noastră: desacralizarea eroilor, a naturii și a cârmuitorilor. Exagerând puțin, am putea spune că gândirea iudaică este cea mai cu picioarele pe pământ, cea mai realistă școală ideatică dintre toate cele care

au influențat cultura noastră.[125] Evreii nu concepeau o lume abstractă a ideilor. Până în ziua de azi, continuă să fie interzisă *reprezentarea grafică* a lui Dumnezeu, a oamenilor și a animalelor în simboluri, picturi, sculpturi și desene. Ei nu aveau voie să creeze simboluri reprezentative și reprezentări simbolice (modele, într-un fel) ale realității:

> Țineți dar bine minte că în ziua aceea, când Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de pe muntele Horeb, n-ați văzut niciun chip. Să nu greșiți dar și să nu vă faceți chipuri cioplite sau închipuiri ale vreunui idol, care să înfățișeze bărbat sau femeie, sau închipuirea vreunui dobitoc de pe pământ, sau închipuirea vreunei păsări ce zboară sub cer, sau închipuirea vreunei jivine, ce se târăște pe pământ, sau închipuirea vreunui pește din apă, de sub pământ; sau, privind la cer și văzând soarele, luna, stelele și toată oștirea cerului, să nu te lași amăgit ca să te închini lor, nici să le slujești, pentru că Domnul Dumnezeul tău le-a lăsat pentru toate popoarele de sub cer.[126]

Spre deosebire de creștinism, conceptul unui paradis sau rai extraterestru n-a prea fost dezvoltat în gândirea iudaică.[127]

---

[125] În lumea occidentală, o „separare" completă între trup și suflet nu a avut loc decât în gândirea elină. „[Importantul antropolog] Jaynes datează acest eveniment în secolul al VI-lea î.e.n. Conceptul de suflet ca lucru esențial diferă de conceptul trupului, mai ales la Platon și Aristotel, iar creștinismul a dezvoltat ulterior și mai mult această diferențiere. Iudaismul timpuriu nu făcea o diferență atât de pregnantă între trup și suflet, dar mai apoi a admis conceptul sufletului nemuritor", Heffernanová, 2008, 61.

[126] Deuteronomul (Cartea a cincea a lui Moise) 4:15–19. Reprezentarea vizuală este interzisă; pe de altă parte, se pune un mare accent pe interpretare sau pe prezentarea orală. Cu doar câteva versete înainte, Domnul îndeamnă: „Decât numai păzește-te și îți ferește cu îngrijire sufletul tău, ca să nu uiți acele lucruri pe care le-au văzut ochii tăi și să nu-ți iasă ele de la inimă în toate zilele vieții tale; să le spui fiilor și fiilor feciorilor tăi" (Deuteronomul 4:9). În contrast cu alte popoare, tradiția orală joacă un rol major în cultura iudaică. La alte popoare, păstrarea moștenirii culturale (a istoriei) prin reprezentări – fie ele picturi sau sculpturi – a predominat. În special eroul grec trebuia să îndeplinească toate cerințele pentru o zugrăvire atrăgătoare.

[127] Pentru mai multe amănunte, vezi Weber, *Ancient Judaism*, 141.

Paradisul israeliților - Edenul - era inițial situat pe Pământ, într-un loc dat din Mesopotamia[128] și într-un moment dat, de la care se calcula genealogia exactă a descendenței din Adam și Eva. Până în ziua de azi, evreii calculează anii pornind de la facerea lumii. Conceptul raiului nu este deloc elaborat și, în orice caz, nu este folosit în argumentații (teologice). Chiar și Voltaire scrie: „Cert este faptul că, în legile sale pentru popor, [Moise] nici măcar o dată nu pomenește de vreo viață de apoi, hotărnicind toate pedepsele și răsplățile în viața de acum".[129]

Ascetismul voit și dirijat le era străin vechilor evrei, la fel ca și disprețul la adresa lucrurilor fizice și materiale, cum se va întâmpla mai târziu sub influența tradițiilor întemeiate pe operele lui Socrate și Platon.[130] Această tradiție ascetică elină își face loc în creștinism ulterior, prin învățăturile lui Pavel din Tarsus și ale neoplatonicianului Augustin (354-430), care sigur că n-a fost de acord cu ea decât până la un punct. (Vom reveni la învățații greci și la cei creștini din Evul Mediu, când vom vorbi despre subiectul ascetismului.)

Lumescul (pământescul) evreiesc a fost remarcat de Max Weber, care scria că „iudaismul este cel puțin orientat spre lume, în sensul că nu respinge lumea ca atare, ci respinge doar ordinea predominant întemeiată pe rangul social. (...) Iudaismul se deosebește de puritanism numai în relativa (ca de obicei) absență a ascetismului sistematic. (...) Respectarea legii evreiești nu are nicio legătură cu ascetismul".[131] Evreii consideră că lumea este *reală*, nu doar o reflexie umbrită a

[128] Vezi Facerea 2:10-14.

[129] Voltaire, *The Philosophical Dictionary for the Pocket* [Dictionnaire Philosophique], 308.

[130] Lucrarea de față nu-și propune să urmărească evoluția ulterioară a iudaismului (în special a diasporei), în care apar frecvent elemente ascetice. Aici, ne vom concentra atenția doar pe antropologia economică a *Vechiului Testament*.

[131] Weber, *Economy and Society*, 611.

unei lumi mai bune aflate undeva în norul de idei – noțiune pe care interpretarea uzuală a istoriei i-o atribuie lui Platon. Sufletul nu se luptă cu trupul și nu este prizonierul acestuia din urmă, cum avea să scrie Augustin mai târziu. Din contră, trupul și lumea materială – și, deci, lumea economică – sunt creația unui Dumnezeu bun. Pământul, lumea, trupul și realitatea materială sunt pentru evrei cadrul suprem al istoriei divine, apogeul absolut al creației.

Această idee este *conditio sine qua non* pentru dezvoltarea științei economiei, care este un lucru de sorginte cu desăvârșire pământească și, deci, prin aceasta, motivată și justificată, în ciuda faptului că nu are o „dimensiune spirituală", ci servește îndeplinirii unor trebuințe și dorințe în totalitate lumești.[132] Învățăturile *Vechiului Testament* nu desconsideră decât rareori avuția – sau să aducă laude sărăciei. Abia în *Noul Testament* găsim austeritatea unui dispreț radical în fața bogățiilor – vezi, de exemplu, parabola lui Lazăr. Dar pentru evrei, când cuiva îi merge bine (economic) în lume, situația este adeseori interpretată ca expresie a bunăvoinței Domnului. Sombert, sociologul înclinat spre economic, tratează foarte corect chestiunea:

> Uitați-vă prin scrierile evreiești, dar mai ales în Sfânta Scriptură și în Talmud, și veți găsi, într-adevăr, câteva pasaje în care sărăcia este preamărită ca fiind deasupra bogăției și mai nobilă decât aceasta. Dar, pe de altă parte, veți da peste sute de pasaje în care averea este numită binecuvântare de la Domnul, și numai proasta ei întrebuințare sau pericolele pe care le ridică sunt arătate cu

[132] „Astfel, nevoințele sau dorințele sunt tratate de iudaism în exact același mod ca orice alte înclinații fundamentale ale omului. Ele nu sunt ceva ce poate sau trebuie să fie distrus, ci, mai degrabă, tendințe pe care oamenii pot și trebuie să le sfințească, iar prin aceasta să fie sfințiți și ei... Așadar, dobândirea și păstrarea valorilor economice sunt considerate de iudaism ca fiind legitime, permise și benefice, chiar dacă restrânse și sanctificate de respectarea întocmai a poruncilor venite de la Dumnezeu", Tamari, *The Challenge of Wealth*, 47.

degetul... În toate acestea, nu se spune nimic împotriva bogaților; și nicăieri nu se afirmă că Domnul i-ar privi cu dezgust.[133]

Împreună cu conceptul pământescului, evreii au mai purces și la alte desacralizări. În învățăturile *Vechiului Testament*, eroii, cârmuitorii și natura își pierd statutul divin. Toate acestea joacă un rol major în schimbarea modului de a privi economicul.

Eroul și dezeificarea lui – visul nu doarme niciodată

Conceptul eroului este mai important decât ar putea părea la prima vedere. Ar putea sta la originea îndepărtată a *spiritelor animale* invocate de Keynes sau a dorinței de a urmări un fel de arhetip interior, pe care un individ dat îl acceptă ca fiind al lui și pe care societatea îl valorizează. Fiecare dintre noi are probabil un soi de „erou lăuntric" – un soi de model interior al persoanei care-și dorește să fie, un șablon, un exemplu pe care (cu bună știință sau nu) încearcă să-l copieze. Este foarte important de știut despre ce fel de arhetip vorbim, pentru că rolul său rămâne predominant irațional și se schimbă în funcție de epocă și de civilizația dată. Acest *animator interior* al nostru, motorul nostru primar intern, acest vis, nu doarme niciodată și ne influențează comportamentul – inclusiv pe cel economic – mai mult decât am vrea să ne dăm seama.

În primul rând, observăm că *Vechiul Testament* are la dispoziția sa un arhetip de erou mult mai realist decât civilizațiile din jur. „Eroii" evreilor, spre deosebire de cei din *Epopeea lui Ghilgameș*, de exemplu, sau de cei din fabulele și legendele

[133] Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 216.

grecilor, sunt oameni mai reali și pe care ni-i putem închipui în mod mai realist, tridimensional. Cunoaștem deja noțiunea sumeriană a eroului, deci să ne oprim câteva clipe asupra celei de-a doua culturi care i-a influențat enorm pe evrei: egiptenii. Evreii au petrecut mai multe secole în Egipt, la începutul istoriei lor, plecând (probabil) în timpul domniei faimosului Ramses al II-lea.[134] Din scrierile păstrate (dacă a existat cineva care a fondat tradiția birocraților și a arhivarilor, nu se poate să fi fost altceva decât egiptean), ne putem face cât de cât o idee despre cum trebuie să fi arătat un asemenea erou în imaginația timpului. Mitologia regelui-erou era puternic dezvoltată în epocă, lucru rezumat de Claire Lalouette prin următoarele caracteristici de bază: frumusețe (un chip perfect, pe care „este plăcut să-l privești", dar și ceea ce exprimă cuvântul egiptean *nefer*, care nu înseamnă numai aspect estetic, ci conține și calități morale)[135], bărbăție și putere[136], cunoaștere și inteligență[137], înțelepciune și înțelegere, atenție trează și capacitate de înfăptuire, faimă și renume (faimă care îi doboară pe dușmani, pentru că „o mie de oameni n-ar putea rămâne

---

[134] Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 194.

[135] Întâmplător, ar fi interesant de remarcat că, până în ziua de azi, facem o legătură între moralitate și estetic. Personajele negative sunt neplăcute ochiului, în timp ce personajele pozitive tind să fie frumoase. Cititorii se vor gândi cu siguranță la multe exemple, pentru care nu trebuie să se ducă prea departe. Demonii și monștrii din miturile moderne – cărți și filme – sunt urâți ca moartea, ca niște cadavre, iar dacă sunt totuși frumoși, este o frumusețe (temporară) menită să înșele, pe care ei o folosesc doar ca momeală (sexuală). Există realmente doar câteva personaje negative în mitologia noastră cea mai modernă care să fie frumoase.

[136] Ramses al II-lea este „un viteaz fără pereche, cu umeri de fier și inimă neînfricată".

[137] Ramses al II-lea „are o inimă clarvăzătoare ca Thot". Nu e lipsit de interes să observăm că, la vechii egipteni, inteligența își avea locașul în inimă; inima era adăpostul gândirii. Astăzi, inima este considerată locul din care izvorăsc afectele; mai mult, ea intră frecvent în conflict cu rațiunea, care, dimpotrivă, remarcăm că își are locașul în cap. Vezi Pascal, *Pensées*: „Inima își are rațiunile ei, pe care rațiunea nu le cunoaște" (partea 227, Secțiunea IV, „Despre mijloacele credinței"). Am putea foarte ușor înlocui „rațiune" cu „cap".

drepți, bine înfipți pe picioare, în preajma lui")[138]; eroul este un păstor priceput (care se îngrijește de cei ce-l slujesc), este pieptul-pavăză de aramă, scutul de apărare al țării și al poporului. De asemenea, trebuie menționat că domnitorul egiptean, la fel ca și cel sumerian, era parțial zeu sau fiul vreunui zeu.[139]

Nu vom găsi semizei similari în *Tora*, nici eroi musculoși care să fie dăruiți cu calități fizice supraomenești și predestinați unor fapte măreațe. Unica excepție este „voinicul" Samson (dar chiar și în cazul lui, forța supraomenească pe care o poseda depindea de voința divină). Eroii (dacă putem să le spunem așa) din *Tora* comit frecvent greșeli, care sunt cu grijă consemnate în *Biblie* – probabil tocmai pentru ca niciunul dintre ei să nu poată fi zeificat.[140] N-avem de căutat prea departe după exemple. Noe se îmbată în asemenea hal, încât se face de râs; Lot își lasă propriile fiice să-l seducă, fiind într-o stare similară de ebrietate. Avram minte și încearcă (de mai multe ori) să-și vândă nevasta ca pe o concubină. Iacob îl escrochează pe tatăl său, Isac, și-i fură fratelui său Esau binecuvântarea cuvenită primului născut. Moise omoară un egiptean. Regele David o seduce pe nevasta comandantului său militar, după care pune ca acesta să fie ucis. La bătrânețe, regele Solomon se închină unor idoli păgâni, și așa mai departe.[141]

---

[138] Această armă morală, cum o numește Lalouette, are același efect de fiecare dată: prăbușirea sau măcar paralizia totală a dușmanului, fără nici măcar o lovitură. În acest punct, se cuvine să ne reamintim că, la căderea Ierihonului, primul oraș ocupat de evrei, zidurile acestuia (zidurile, nu oamenii) se prăbușesc la fel, singure, fără măcar să fie dată o singură lovitură. Vezi Iosua Navi 6.

[139] Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 277–283, capitolul „Portretul unui erou".

[140] În marea majoritate a poveștilor *Vechiului Testament* se depun clar străduanii de precizare a datei (de regulă, derivată din anul de domnie al unui rege dat sau conform genealogiei), precum și locul exact al evenimentului.

[141] Acest lucru se verifică mai ales pentru cârmuitorii importanți ai poporului evreu. Totuși, chiar și profeții (în cazul cărora zeificarea nu era chiar așa o mare amenințare) își văd

Fiecare societate și epocă își are idealurile sale, pe care oamenii le adoptă inconștient în comportare; majoritatea sunt combinate din lucruri care au fost deja. Antropologia cunoaște mai multe arhetipuri de eroi. Antropologul american de origine poloneză Paul Radin a examinat miturile indienilor nord-americani și, de exemplu, în cartea lui cea mai influentă, *The Trickster*, el descrie cele patru arhetipuri de bază ale eroilor amerindieni. Cel mai vechi era așa-numitul Șarlatan – un pungaș; apoi deținătorul culturii – Iepurele; vânjosul Coadă Roșie; și, în sfârșit, cea mai evoluată formă de erou, Gemenii. De exemplu, la Ghilgameș se putea sesiza semnele tuturor arhetipurilor lui Radin; geamănul care-l completează este Enkidu.[142] Într-o anumită măsură, se poate spune că evreii – și mai târziu creștinismul – au mai adăugat un arhetip, cel al Pătimitorului.[143] Iov a fost unul dintre aceștia sau, în mare parte, Isaia (în creștinism, idealul este în mod logic personificat de Iisus Christos, care își proiectează forța prin slăbiciune, victoria prin pierdere și magnificența prin umilirea pe cruce. Rolul lui, s-ar părea, a fost acela de a arăta calea și de a suferi în mod reprezentativ). Așa cum am văzut din lista de mai sus, eroii evrei corespund cel mai mult Șarlatanilor, Deținătorilor Culturii și Gemenilor. Voinicul de sorginte divină, simbolul predominant la care ne gândim atunci când spunem „erou", lipsește.

Acest aspect este foarte important pentru capitalismul democratic, fiindcă arhetipul eroic evreu pregătește mult mai bine terenul pentru dezvoltarea fenomenului ulterior al

---

adesea greșelile consemnate. Profetul Iona își astupă urechile la vorbele Domnului și blestemă trufaș, după ce Domnul manifestă compasiune față de orașul Ninive. Ieremia tânjește să moară, și așa mai departe. O excepție scânteietoare este profetul Daniel – el fiind unul dintre puținele personaje pentru care nu se consemnează nici măcar o „pată" pe caracter.

[142] Vezi Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameș], 6.

[143] Se pare că acesta este arhetipul pe care F. Nietzsche îl atacă în modul cel mai acerb.

eroului, mai potrivit cu modul nostru actual de viață. „Eroii au pus armele în cui și s-au apucat de negoț ca să se îmbogățească".[144] Și, după cum bine se știe, n-ai neapărat nevoie de mușchi ca să faci comerț, cum nu ai nici de frumusețe sau să fii semi-erou. Mai degrabă, pentru eroii care au împins civilizația noastră până unde a ajuns ea azi, arhetipurile eroice ale pișicherului iscusit, purtătorului culturii și pătimitorului se potrivesc mai bine.

Natura nu e sacră

Pe lângă dezeificarea eroilor, *Vechiul Testament* accentuează cu putere dezeificarea naturii.[145] Natura este creația Domnului, ceea ce denotă divinitate, dar nu este un domeniu al zeilor capricioși, ca aceia pe care i-am văzut în *Epopeea lui Ghilgameș*.[146] Dezeificarea însă nu înseamnă o chemare la jaf sau siluire; omul a fost așezat aici ca să aibă grijă de natură (vezi povestea Grădinii Edenului sau simbolismul denumirilor date animalelor). Ideea de apărare și protejare a naturii se corelează și ea cu cea de progres, discutată la începutul capitolului. În cazul unei concepții liniare a curgerii timpului,

---

[144] Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 118.

[145] În Facerea, Soarele și Luna – zeitățile tradiționale ale culturilor primitive – nu sunt nici măcar numite; sunt desemnate doar ca lumina mai mare și lumina mai mică.

[146] Așa cum poate vă amintiți, în epopeea respectivă, natura, care îi înconjura pe oameni, era întruchiparea unor zeități capricioase, care aveau aceleași slăbiciuni și toane ca ale oamenilor. De exemplu, conform legendei, zeitățile au trimis marele potop pentru că oamenii făceau prea multă gălăgie, tulburându-le liniștea. Natura nu era lipsită de zeități și nici nu se punea problema să fie cercetată științific, și cu atât mai puțin să fie tulburată (excepție făcând cazul când omul era în proporție de două treimi zeu, ca Ghilgameș), pentru că era primejdios să cercetezi sistematic, meticulos (și științific) o pădure a zeilor năzuroși și iute schimbători. În plus, n-ar avea niciun rost – din moment ce nu există legități imuabile pe care să te poți baza.

devine în mod evident o chestiune de moștenire lăsată generațiilor viitoare. „Iudaismul privește dezvoltarea economică a societății umane ca pe un lucru pozitiv, iar natura se supune acestei axiome. Dar (...) creșterea nu va putea fi decât una limitată. Nevoile generațiilor viitoare trebuie să fie luate în considerare; la urma urmei, oamenii sunt păzitorii lumii lui Dumnezeu. Risipirea resurselor naturale, fie ele în proprietate privată sau a statului, este interzisă".[147]

Cârmuitorii sunt simpli oameni

Într-un context istoric similar, învățăturile *Vechiului Testament* au desfășurat o desacralizare similară a conducătorilor, a așa-numiților „purtători ai politicii economice". Dumnezeu i-a chemat pe evrei, prin intermediul lui Moise, să se ridice împotriva faraonului - un lucru nemaiauzit la vremea aceea. Cârmuitorul era egalul zeilor sau, în cel mai rău caz, fiul unui zeu - până la urmă, în același sens în care Ghilgameș, conducătorul Urukului, era în proporție de două treimi zeu. Dar într-un context al *Vechiului Testament*, faraonul nu era decât un simplu om (cu care *puteai* să nu fii de acord și căruia *puteai* să i te opui!).

Chiar și regilor israeliți de mai târziu li se reamintește tot timpul de către profeți că nu sunt atotputernici; ei nu erau egalii lui Dumnezeu, ci supușii lui. În ultimă instanță, întreaga idee de lider politic contravenea voinței Domnului, așa cum *Tora* explicitează clar. Fără niciun echivoc, Domnul prefera, ca formă supremă de conducere, judecătorul - o instituție capabilă să arbitreze, dar care nu va cârmui explicit, în sensul

[147] Tamari, *The Challenge of Wealth*, 51.

modern al puterii executive.[148] Domnia regilor a fost aproape la propriu scoasă afară din țară de către evrei, și în acest sens a fost privită de interpreții ulterior ai *Torei*. Prin urmare, nu era vorba de o instituție divină; a fi rege reprezenta o chestiune în totalitate pământească. De atunci, regilor li s-a cerut să dea dovadă de modestie, considerată una dintre virtuțile esențiale. Regele David, cel mai important dintre regii israeliți, scrie în Psalmul 147, care îi este atribuit: „Domnul îi ia asupra Sa pe cei blânzi, dar pe cei păcătoși pân' la pământ îi smerește".[149] Politica și-a pierdut caracterul de infailibilitate divină, iar chestiunile politice erau supuse dezbaterii. Politica economică putea să facă obiectul examinării.

Întreaga instituție a domniei regești este, așadar, în *Vechiul Testament*, ceva care nu se recomandă, ba chiar se emit avertismente împotrivă. Înainte ca israeliții să-și aleagă (prin tragere la sorți) regii, „legiuirea" în Israel era pusă în aplicare de judecători, care aveau mult mai puțină autoritate executivă decât regii. În citatul următor, Domnul evreilor îi avertizează pe oameni, prin profetul Samuel, să nu-și pună un rege deasupra lor:

> Și a zis: „Iată care vor fi drepturile regelui care va domni peste voi: pe fiii voștri îi va lua și-i va pune la carele sale și va face din ei călăreții săi și vor fugi pe lângă carele lui. Va pune din ei căpetenii peste mii, căpetenii peste sute, căpetenii peste cincizeci; să lucreze țarinile sale, să-i secere pâinea sa, să-i facă arme de război și unelte la carele lui. Fetele voastre le va lua, ca să facă miresme, să gătească mâncare și să coacă pâine. Țarinile, viile și grădinile de măslini cele mai bune ale voastre le va lua și le va da slugilor sale. Din

[148] Acest lucru are niște implicații interesante pentru separația lui Tocqueville între puterea legislativă, cea judecătorească și cea executivă. Domnule este considerat a fi legiuitorul, iar judecătorii, profeții desemnați de El.

[149] Psalmi 147:6. (În versiunea românească a Bibliei, Psalmi 146:6 – n.t.)

semănăturile voastre și din viile voastre va lua zeciuială și va da oamenilor săi și slugilor sale. Din robii voștri, din roabele voastre, din cei mai buni feciori ai voștri și din asinii voștri va lua și-i va întrebuința la treburile sale. Din oile voastre va lua a zecea parte și chiar voi veți fi robii lui. Veți suspina atunci sub regele vostru, pe care vi l-ați ales, și atunci nu vă va răspunde Domnul". Poporul însă nu s-a învoit să asculte pe Samuel, ci a zis: „Nu, lasă să fie rege peste noi (...)"[150]

Așadar, chiar și fără blagoslovenie, instituția unui cârmuitor, ca deținător al puterii executive, s-a născut în Israel. De la bun început, când Dumnezeu ia distanță de întreaga poveste, plutește în aer ideea că nu există nimic sfânt, cu atât mai puțin divin, în politică. Domnitorii fac greșeli, și este posibil să fie aspru criticați – ceea ce se și întâmplă, frecvent și fără osebire, prin profeți, în *Vechiul Testament*.

Laudă ordinii și înțelepciunii – omul ca desăvârșitor al Creației

Lumea creată are un soi de *ordine*, de care noi ca oameni ne putem da seama – ceea ce, pentru metodologia științei și cea a economiei, este foarte important, fiindcă *dez*ordinea și haosul sunt foarte dificil de examinat științific.[151] Credința în existența unui gen sau altul de ordine rațională și logică, într-un sistem (societate, economie), este o ipoteză tacită a oricărei cercetări (economice).

La începutul creației, s-ar părea, nu așa stăteau lucrurile – totul era, în adevăratul sens al cuvântului, o masă *unică*,

[150] I Regi 8:11–19.

[151] Știința modernă este totuși capabilă să studieze anumite forme de haos. De exemplu, teoria haosului studiază comportamentul sistemelor dinamice care sunt extrem de sensibile la condițiile inițiale.

amorfă și fără culoare; nimic nu avea vreun nume sau semn și totul se contopea într-unul singur.[152] Dumnezeu *creează* mai întâi prin cuvânt și apoi, în câte o zi pe rând, El *desparte* lumina *de* întuneric, apa *de* uscat, ziua *de* noapte și așa mai departe – și El dă lucrurilor *o ordine*.[153] Lumea este creată *ordonat* – este alcătuită *cu minte* și *chibzuință*. Lumea este în așa fel făcută încât să fie, măcar în parte[154], descifrabilă de orice altă ființă inteligentă și rezonabilă, care se înclină în fața regulilor raționale. Principiile care guvernează lumea pot fi examinate. Cartea Proverbelor accentuează explicit, în mai multe rânduri, că *înțelepciunea* a fost prezentă la crearea lumii. Înțelepciunea personificată strigă:

> Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul. Nu era adâncul atunci când am fost născută, nici chiar izvoare încărcate cu apă. Înainte de a fi fost întemeiați munții și înaintea văilor eu am luat ființă. Când încă nu era făcut pământul, nici câmpiile, nici cel dintâi fir de praf din lume, când El a întemeiat cerurile, eu eram acolo; când El a tras bolta cerului peste fața adâncului, când a întărit norii sus și izvoarele adâncului curgeau din belșug, când El a pus hotar mării, ca apele să nu mai treacă peste țărmuri și când El a așezat temeliile pământului, atunci eu eram ca un copil mic alături de El (...).[155]

---

[152] Acest motiv al Haosului apare, de asemenea, și în alte povești și legende.

[153] Important de remarcat este că *denumirea* are, de asemenea, legătură cu orice fel de creație, de separare. Dacă un lucru nu este numit, adică nu este separat de altele, nu este el însuși – nu este delimitat și, deci, nu este definit.

[154] Deocamdată, nici măcar regina științelor exacte, fizica teoretică, nu a fost în stare să pătrundă cu înțelegerea până la fundamentele „realității obiective" înseși. Prin urmare, nici până în ziua de azi fizicienii nu știu cum să răspundă clar și categoric la niște întrebări de bază, de exemplu „Ce este materia?" – și nici noi nu știm. Problemele de profunzime continuă să fie învăluite în mister.

[155] Pildele lui Solomon 8:22–30.

Citatul de mai sus continuă:

> veselindu-mă în fiecare zi și desfătându-mă fără încetare în fața Lui (...) și găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor. Și acum, fiilor, ascultați-mă! Fericiți sunt cei ce păzesc căile mele! (...) Fericit este omul care ascultă de mine și veghează în fiecare zi la porțile mele și cel ce străjuiește lângă pragul casei mele! Cel ce mă află a aflat viața și dobândește har de la Domnul; Iar cel ce păcătuiește împotriva mea își păgubește viața lui. Toți cei ce mă urăsc pe mine iubesc moartea.[156]

Dumnezeu, și Înțelepciunea întru El, ne îndeamnă prin urmare să învățăm ordinea lumii. Lumea nu ne este cu totul de neînțeles. Și, mai ales, cercetarea nu este *interzisă*. Faptul că *ordinea* poate fi pricepută de rațiunea umană este încă o ipoteză nerostită care servește drept piatră de temelie a oricărei investigații științifice. Există și mai multe îndemnuri spre a căpăta înțelepciune, în *Vechiul Testament*. „Înțelepciunea strigă pe uliță și în piele își ridică glasul său (...): «Până când, proștilor, veți iubi prostia? Până când, nebunilor, veți iubi nebunia? Și voi, neștiutorilor, până când veți urî știința?»"[157] Sau, câteva capitole mai departe: „Iată începutul înțelepciunii: Agonisește înțelepciunea și, cu prețul a tot ce ai, capătă priceperea".[158]

Cercetarea lumii este, prin urmare, o activitate absolut legitimă, ba încă una pe care chiar Dumnezeu o cere: este un mod de a participa la lucrarea Creatorului.[159] Omul este chemat să

[156] Pildele lui Solomon 8:30–36.

[157] Pildele lui Solomon 1:20–22.

[158] Pildele lui Solomon 4:7.

[159] Faptul că această participare reprezintă voința Domnului este demonstrat atunci când Dumnezeu îl pune pe Adam să le dea nume tuturor celor create. În culturile mai vechi, și, într-o anumită măsură, chiar și azi, punerea unui nume este o activitate privilegiată. În concepția evreiască, ea reflectă un anumit tip de autoritate asupra a ceea ce a fost astfel numit.

se înțeleagă pe sine și ceea ce îl înconjoară și să-și folosească în bine cunoașterea. Natura există pentru om, iar acestuia i se deschide posibilitatea de a o explora și de a o schimba – un lucru pe care omul este chemat, dacă nu chiar nemijlocit creat, să-l facă.

Cultura ebraică a pus bazele pentru cercetarea științifică a lumii. Se cuvine remarcat că examinarea rațională a naturii își are rădăcinile, surprinzător, în religie. Chiar dacă această lume va avea întotdeauna multe mistere, pe care numai rațiunea, de una singură, nu va reuși nicicând să le dezlege, suntem așezați într-o lume pe care putem încerca s-o înțelegem printr-o combinație între intuiție, rațiune, experiență și așa mai departe.

Omul ca isprăvitor al Creației

Crearea lumii, așa cum este explicată aceasta în învățăturile evreiești, este descrisă în Cartea Facerii. Aici, Dumnezeu (i) creează, (ii) separă și (iii) denumește:

> La început **a făcut** Dumnezeu cerul și pământul (...) și **a despărțit** Dumnezeu lumina de întuneric. Lumina **a numit-o** Dumnezeu ziuă, iar întunericul l-a numit noapte. (...) **A făcut** Dumnezeu tăria și **a despărțit** Dumnezeu apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei. Tăria **a numit-o** Dumnezeu cer. (...) Uscatul **l-a numit** Dumnezeu pământ, iar adunarea apelor a numit-o mări. (...).[160] (Sublinierile îmi aparțin.)

Fără numire, realitatea nu există; ea este creată odată cu limbajul. Wittgenstein enunță ferm acest lucru în tratatul său: limitele limbajului nostru sunt limitele lumii noastre.[161] De

[160] Facerea 1:1–10.

[161] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 56.

asemenea, nu ne putem gândi la ceva care să nu aibă un simbol reprezentativ în mintea noastră (cum ar fi o denumire, un semn etc.). Ceea ce nu știm cum să considerăm, nu putem numi[162] fără teama de a greși, și viceversa.

Numirea *însăși* (aici, majuscula s-ar cuveni păstrată indiferent de locul cuvântului în propoziție) aparține prin tradiție actului suprem al Creatorului și reprezintă o încununare măreață a operei, ultima tușă de pensulă cu care este finalizat tabloul - semnătura maestrului. În Facerea are loc un moment remarcabil: ultimul act, trăsătura ultimă de penel a creației, numirea animalelor - acest act îi este oferit unui om, nu este făcut de Dumnezeu, așa cum ne-am aștepta. Omului i s-a dat sarcina să isprăvească actul de creație pe care l-a început Dumnezeu:

> [Și] Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va **numi**; așa ca toate ființele vii să se **numească** precum le va **numi** Adam. Și **a pus Adam nume** tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice (...).[163]

Într-un singur paragraf se vorbește despre numire și punerea unui nume, de patru ori. Dumnezeu îi dă omului creația Sa într-o stare oarecum incompletă (aproape că-ți vine să spui „produs semifinisat") și lasă pe seama omului să adauge tușele finale și, astfel, să isprăvească creația. Numirea este o exprimare simbolică. În cultura evreiască (dar și în cultura noastră, până în ziua de azi), dreptul de a da un *nume* era unul suveran și îl aveau, de exemplu, exploratorii (pentru locuri nou-descoperite), inventatorii (pentru principii nou-descoperite) sau părinții (pentru copiii lor) - adică aceia care erau acolo la

[162] *Ibid.*, 57.

[163] Facerea 2:19-20.

geneză, la origine. Acest drept a fost *înmânat* de Dumnezeu omenirii. Tema celui care aplică tușele finale poate fi observată și în noțiunea de grădină – un loc pe care se presupune că trebuie să-l cultivi sau să-l aduci la perfecțiune. Omul a fost așezat într-o grădină, nu într-o junglă sau într-o pădure sau într-o luncă. Grădinile au nevoie în permanență de grijă și atenție; pădurile și luncile sunt bine așa cum sunt, chiar neatinse de nimeni.[164]

Ce legătură au toate acestea cu economia? Realitatea însăși, lumea noastră „obiectivă", este *co-creată*, omul însuși participă la *creație*, care, într-un fel, se vede permanent *re*-creată.

Realitatea nu este un dat; nu este pasivă. Perceperea realității și a „realităților-fapt" necesită participarea activă a omului. Omul este acela care trebuie să facă ultimul pas, un act (și observăm aici remarcabila proximitate semantică dintre *fapt* și *act*) menit să permită mai departe crearea realității. Un act de *real*-izare din partea noastră reprezintă crearea unui construct, impunerea sensului și a ordinii (ceea ce este splendid exprimat de actul biblic al *numirii*, practic o categorisire, o sortare, o ordonare). Modelele noastre științifice aplică tușele finale asupra realității, pentru că (1) ele dau o interpretare, (2) ele dau un nume fenomenelor, (3) ele ne oferă posibilitatea să clasificăm lumea și fenomenele după forme logice și (4) prin aceste modele, noi percepem în fapt realitatea. Prin această ordine (impusă de noi), realitatea începe cu adevărat să ne apară; fără ea, își pierde sensul. Și, așa cum bine spune ilustrul filosof ceh Neubauer: „Iar ceea ce nu are sens nu apare deloc".[165]

---

[164] Facerea 2:15. O corecție la această interpretare a numirii ar putea fi faptul că Adam a numit și femeia: Eva. Dar acest lucru s-a întâmplat după căderea în păcat; înainte de aceasta, Adam nu i-a spus pe niciun nume Evei.

[165] Neubauer, *Respondeo dicendum*, 23.

Prin teoriile sale, omul nu doar că descoperă lumea, ci o și formează. Nu numai în sensul de remodelare a naturii (creșterea eficienței sau a fertilității prin aratul ogoarelor, altoirea plantelor, clădirea digurilor), ci și într-un sens profund, ontologic. Atunci când omul găsește un nou cadru lingvistic sau un nou model analitic, sau încetează să-l mai folosească pe cel vechi, el modelează sau remodelează realitatea. Modelele nu sunt decât în capul nostru; ele nu sunt „în realitatea obiectivă". Privite lucrurile în acest fel, Newton a *inventat* (nu doar a descoperit!) gravitația.[166] El a inventat (în mod fictiv și complet abstract!) un cadru analitic care a fost larg acceptat și „transformat" curând în realitate. Marx a inventat și el într-o manieră similară: el a creat noțiunea exploatării de clasă. Prin această idee a lui, modul în care o mare parte din lume percepea istoria și realitatea s-a schimbat timp de aproape un secol.

Acum ajungem la un subiect pur economic. Să revenim la aplicarea tușelor finale asupra realității, în sensul mai simplu (nemodelator) al termenului. John Locke abordează dintr-un unghi interesant această chestiune, atunci când se ocupă de „valoarea adăugată" a muncii și a grijii omului:

---

[166] Neubauer, *O čem je věda? (De possest: O duchovnim bytí Božim)* [Despre ce este știința], 173–174. Vezi și Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*, 32–37, din care citez aici: „«Crezi în fantome?». «Nu», răspund eu. «De ce nu?» «Pentru că nu sunt ști-in-ți-fi-ce, pentru că... nu există decât în mintea oamenilor.» (...) De exemplu, pare perfect firesc să presupunem că gravitația și legea gravitației au existat și înainte de Isaac Newton. Ar fi complet aiurea să te gândești că până în secolul al XVII-lea n-ar fi existat gravitație... dacă te gândești suficient de îndelung la acest lucru, vei constata că, tot dând târcoale chestiunii, te învârți în cerc, până ce ajungi la o singură concluzie posibilă, care să fie inteligentă și rațională. Legea gravitației și gravitația în sine nu au existat înainte de Isaac Newton... legea gravitației nu există nicăieri în altă parte decât în capul oamenilor! E o fantomă!... Logica există în minte. Numerele există numai în minte. Eu nu mă supăr când savanții spun că fantomele există în minte. Ce mă deranjează este acel numai. Și știința e numai în mintea ta, doar că asta n-o face să fie condamnabilă. Și fantomele la fel."

> Căci proviziile care servesc subzistenței omului, produse de un acru de pământ împrejmuit și cultivat, sunt (ca să vorbim pe înțeles) de zece ori mai multe decât cele date de un acru de pământ, tot atât de bogat ca primul, lăsat să se părăginească în stăpânirea tuturor. (...) Iar aici am socotit la foarte puțin pământul astfel îngrijit, înmulțindu-i rodul doar de zece ori, când de fapt se apropie mai degrabă de o sută.[167]

Michael Novak vorbește chiar despre creația brută[168] – un soi de „stare naturală", care rămâne neatinsă de om și necizelată „prin sudoarea frunții sale". Omul este pus administrator peste lumea creată; el devine responsabil pentru a duce creația la înflorire deplină. Ca și cum, prin crearea în stare brută (nu în totalitate gata) a lumii, Dumnezeu îl pune pe om în legătură cu sarcina de a păzi și de a proteja Grădina Edenului, iar prin aceasta, omul *co*-creează efectiv peisajul cultural. Filosoful ceh Zdeněk Neubauer descrie și el acest lucru: „Așa este realitatea, și este atât de profundă, încât de bună voie se cristalizează în lumi. Prin urmare, susțin cu tărie că realitatea este o creație, și nu un loc de manifestare pentru niște fenomene date obiectiv."[169]

Chiar și în cadrul acestui punct de vedere se poate vedea cum gândirea evreiască este mistică – ea admite rolul incomprehensibilului. Ca urmare, prin pământescul său, concepția evreiască îngăduie misterul și se apără de o explicație mecanicist-cauzală a lumii: „Modul evreiesc de a gândi, după Veblen, pune accentul pe spiritual, pe miraculos, pe intangibil. Dimpotrivă, păgânii văd mecanicul și științificul."[170] Mulți ani

---

[167] Locke, *Two Treatises of Government*, Book 2, Chapter 5, §37, 304–305.

[168] Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, 150–151.

[169] Neubauer, *Respondeo dicendum*, 28.

[170] Mini, *Philosophy and Economics*, 228; sau vezi Veblen, *The Intellectual Preeminence of Jews in Modern Europe*.

mai târziu, Keynes intră în istoria gândirii economice din aceeași cadență intelectuală; cea mai mare contribuție a lui la știința economiei a fost tocmai resurecția *imperceptibilului* – de exemplu, sub forma *spiritelor animale* sau a *incertitudinii.* Economistul Piero Mini chiar atribuie îndoiala și abordarea rebelă susținute de Keynes educației cvasitalmudice primite de acesta.[171]

Binele și răul din noi: o explicație morală a stării de bine

Am văzut că, în *Epopeea lui Ghilgameș*, binele și răul nu sunt încă abordate sistematic dintr-un punct de vedere moral. În epopee se pomenește despre rău, dar el este descris ca un lucru care apare exogen, în exterior (în afara orașului), *dincolo de noi.* Personificarea răului, Humbaba, își are sălașul *dincolo* de granițele orașului, în pădurea de cedri; Enkidu era un rău care bântuia *în afara* orașului – iar în momentul *urban*izării sale, el devine benefic.

Cititorul epopeii nu poate rezista sentimentului că răul se leagă de natură, iar binele de oraș, de civilizație, de progres. Întâmplător, egiptenii își îngăduiau o zeificare similară a orașului; pentru ei, orașele reprezentau entități divine. În textele și poemele egiptene, orașul era identificat cu zeii care locuiau în el.[172] Dar în epopee, binele și răul nu sunt închipuite în plan moral – ele nu rezultă dintr-un act *(a)moral.* Răul nu este asociat liberului arbitru moral sau voinței individului. Aici nu vorbim despre răul moral-omenesc, ci, mai degrabă, despre un fel de rău *natural.* Pare ca și cum binele și răul nici

[171] Mini, *Philosopohy and Economics*, 229.

[172] Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 336.

măcar n-au fost atinse de moralitate. Răul pur și simplu se întâmplă. Punct.

Gândirea evreiască, pe de altă parte, se ocupă cu maximă atenție de binele și răul *moral*. Esența poveștilor sale e atinsă de o dimensiune morală.[173] Mai mult, istoria pare să fie întemeiată pe moralitate; preceptele morale par să fie factorii determinanți ai istoriei. Pentru evrei, istoria se desfășoară în funcție de gradul de moralitate cu care se poartă actorii ei. Păcatul omenesc are o influență asupra istoriei, și tocmai de aceea autorii *Vechiului Testament* au elaborat un foarte complicat cod moral care să fie chezășia *unei lumi mai bune*. Răul nu se află dincolo de granițele orașului, undeva în natură sau în pădure, *dincolo de noi*. În multe povești, putem citi exact opusul: naturalul reprezintă binele, iar civilizația orașului artificial înseamnă răul.

Răul nu poate fi alungat, firește, printr-o simplă expediție în pădure, așa cum hotărăsc Ghilgameș și Enkidu atunci când o pornesc la drum „ca să-l ucidă pe Humbaba și să taie cedrii". Sumerienii credeau în dualism: există zeități bune și zeități rele, iar pământul oamenilor devine câmpul lor de bătălie pasiv. Evreii credeau exact pe dos. Lumea a fost creată de un Dumnezeu bun, iar răul apare în ea din cauza faptelor imorale ale oamenilor. Răul, așadar, este comis de om.[174] Firul istoriei

---

[173] Cum scria Sombart: „Dar, la fel cum s-a întâmplat cu toate celelalte elemente străine [adică poveștile împrumutate de la alte popoare] din iudaism, și acestora li s-a conferit o semnificație etică, în conformitate cu geniul religiei", *The Jews and Modern Capitalism*, 215.

[174] S-ar putea spune chiar că este comis prin recunoaștere. Vezi *Etica* lui Bonhoeffer, unde acesta susține că „prin urmare, cunoașterea binelui și a răului constituie o despărțire de Dumnezeu. Numai împotriva lui Dumnezeu poate omul să cunoască binele și răul... «Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul», spune Dumnezeu (Facerea 3:22) (...) A cunoaște binele și răul echivalează cu a ști că de la tine pleacă binele și răul, că ești pe veci la originea posibilității de alegere și decizie... acest secret a fost furat de la Dumnezeu... Viața omului este acum separare de Dumnezeu, de ceilalți oameni, de lucruri și de el însuși", *Ethics*, 21–24

se derulează după moralitatea actelor umane. Ca exemplu, să luăm alungarea din paradis: aceasta a avut loc după actul de neascultare din partea lui Adam și a Evei.[175] Deosebirea este ilustrată prin povestea potopului. *Vechiul Testament* prezintă decadența umană și înmulțirea relelor amorale drept motive ale potopului:

> Văzând însă Domnul Dumnezeu că răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ și că toate cugetele și dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele.[176]

Din contră, în epopee potopul are loc pentru că oamenii s-au arătat gălăgioși, tulburându-le liniștea zeilor. Prin urmare, epopeea nu conferă nicio dimensiune morală potopului, pe când Facerea îl explică prin (a)moralitate. Vom găsi nenumărate exemple în *Vechiul Testament* în care un act (a)moral a precedat istoria. Ștergerea de pe fața pământului a Sodomei și a Gomorei a fost un rezultat al păcatelor acestor orașe;[177] patruzeci de ani în pustiu înainte de pătrunderea pe Pământul Făgăduinței au fost pedeapsa pentru revolta de pe Muntele Sinai,[178] și așa mai departe. Întreaga istorie a poporului evreu este interpretată și percepută prin prisma moralității. Moralitatea a devenit, ca să zicem așa, o forță motrice a istoriei evreilor.

---

[175] Facerea 3. În amândouă poveștile, *Epopeea lui Ghilgameș* și Facerea, un șarpe este acela care privează omenirea de nemurirea ei. Șarpele îi fură și îi mănâncă buruiana lui Ghilgameș – elixirul tinereții; în Grădina Edenului, o convinge pe Eva să mănânce un fruct din Copacul Cunoașterii Binelui și Răului.

[176] Facerea 6:5. Singura excepție a fost Noe: „După aceea a zis Domnul Dumnezeu lui Noe: «Intră în corabie, tu și toată casa ta, căci în neamul acesta numai pe tine te-am văzut drept înaintea Mea»", Facerea 7:1.

[177] Facerea 18:20–21.

[178] „(...) Nimeni din oamenii aceștia, din acest neam rău, nu va vedea pământul cel bun, pe care Eu am jurat să-l dau părinților voștri" Deuteronomul 1:34–35.

Ciclul economic moral și profeții economice

În povestea poporului evreu, întâlnim de asemenea și prima noțiune de ciclu economic – chiar prima mențiune din istoria noastră scrisă făcută vreodată despre ciclul economic. Tot aici găsim și prima tentativă de a *explica* din ce cauze apare ciclul. Există multe teorii despre ciclurile economice și nici măcar azi nu se poate spune că ar predomina vreo părere unanimă printre economiști, în privința acestor cauze. Unii dau vina pe factorii psihologici, pe nu știu ce discrepanță între economisire și investiție; alții sunt convinși de esența monetară a ciclului, pe când alții îi văd cauzele în petele de pe Soare. Vechii evrei au venit cu ideea că principiile morale se aflau în spatele anilor buni și răi, în spatele ciclului economic. Dar ar însemna să ne cam pripim.

Visul lui Faraon: Iosif și primul ciclu economic

Pentru ca acest lucru să nu fie chiar foarte simplu, primul ciclu economic din istorie se leagă, firește, de un mister. Este vorba de bine-cunoscutul vis cu cele șapte vaci grase și cele șapte vaci slabe, pe care Faraon i l-a povestit lui Iosif, fiul lui Iacob. Iosif a interpretat visul ca pe un soi de predicție macroeconomică: șapte ani de belșug vor fi urmați de șapte ani de sărăcie, foamete și nenorocire.

> La doi ani după aceea, a visat și Faraon un vis. Se făcea că stătea lângă râu; și iată că au ieșit din râu șapte vaci, frumoase la înfățișare și grase la trup, și păsteau pe mal. Iar după ele au ieșit alte șapte

vaci, urâte la chip și slabe la trup, și au stat pe malul râului lângă celelalte vaci; și vacile cele urâte și slabe la trup au mâncat cele șapte vaci frumoase la chip și grase la trup; și s-a trezit Faraon.[179]

Mai târziu, Iosif interpretează visul lui Faraon:

Iată, vin șapte ani de belșug mare în tot pământul Egiptului. După ei vor veni șapte ani de foamete și se va uita tot belșugul acela în pământul Egiptului și foametea va secătui toată tara. Și belșugul de altădată nu se va mai simți în țară, după foametea care va urma, că va fi foarte grea.[180]

Apoi, Iosif îl sfătuiește pe Faraon cum să se ferească în fapt de rezultatele profeției – cum să evite atât foametea, cât și cei șapte ani de belșug, în fapt.

Și acum să aleagă Faraon un bărbat priceput și înțelept și să-l pună peste pământul Egiptului. Să poruncească dar Faraon să se pună supraveghetori peste țară, ca să adune în cei șapte ani de belșug a cincea parte din toate roadele pământului Egiptului. Să strângă aceia toată pâinea de prisos în acești ani buni ce vin și s-o adune în cetățile pâinii, sub mâna lui Faraon, și să o păstreze spre hrană; hrana aceasta va fi de rezervă în țară pentru cei șapte ani de foamete, care vor urma în țara Egiptului, ca să nu piară țara de foame.[181]

În această descriere putem fără îndoială recunoaște politica fiscală anticiclică a lui Keynes de mai târziu. Pentru modul concret de aplicare a acestei reguli în cazul politicilor economice din prezent, a se vedea partea a doua a cărții.

[179] Facerea 41:1–4.
[180] Facerea 41:29–31.
[181] Facerea 41:33–36.

Profeția care se autoinfirmă

În acest punct, trebuie să facem câteva observații: prin taxarea[182] la nivelul de o cincime din recoltă[183], în anii buni, pentru a se economisi bucate și a putea deschide apoi grânarele în anii slabi, profeția a fost în fapt împiedicată să se împlinească (anii prosperi au fost restrânși, iar foametea evitată – printr-o predecesoare a stabilizării fiscale). Ceea ce semnalează în mod elocvent că, dacă profeția ar fi „adevărată", corectă, ceea ce s-a profețit nu s-ar întâmpla niciodată în realitate. Prin urmare, avem aici un paradox: dacă putem să anticipăm problemele și să luăm măsuri adecvate, acestea nu trebuie nicidecum să se materializeze.[184] Prevestirile din *Vechiul Testament* nu erau, așadar, nici pe departe viziuni deterministe asupra viitorului, ci avertismente și variațiuni strategice ale posibilului, care cereau imperios o reacție. În multe cazuri, dacă reacția era adecvată, ceea ce se profețise nu mai avea loc în niciun fel.[185] Acest principiu al „profetului blestemat" sau al „profeției care se contrazice singură" poate fi demonstrat și prin povestea profetului Iona; acesta părea să fie conștient de principiul menționat (că prevestirile, atunci când sunt respectate, nu se materializează practic niciodată) și, din acest motiv, nu voia să fie profet – orașul Ninive nu a fost nicicând

---

[182] Prima dată când se menționează în Cartea Facerii un act echivalent cu taxarea.

[183] Interesant este că statele moderne își taxează cetățenii cu impozite mult mai mari, pe ansamblu, decât o cincime, deși nu sunt în stare să susțină bugete echilibrate ciclic. Unele țări n-au reușit, de zeci de ani, nici măcar să realizeze un excedent bugetar.

[184] Excepția importantă este atunci când ne dăm seama de problemele care urmează, dar nimeni nu are curajul să le rezolve. Politica economică actuală din multe țări servește drept exemplu edificator: reformele necesare sunt amânate până dincolo de orizontul temporal al ciclurilor politice pe termen scurt.

[185] Nassim Taleb analizează un principiu similar în cartea lui, *Lebăda neagră*.

distrus, deși (sau, mai corect spus, *tocmai pentru că*) Iona a profețit dimpotrivă.[186]

Dacă se anticipează o amenințare, atunci este posibil să fie evitată în totalitate sau măcar în parte. Nici Iosif, nici faraonul nu aveau puterea să împiedice bogăția sau puținătatea recoltei (din acest punct de vedere, interpretarea visului era adevărată, iar prevestirea viitorului una mistică), dar ei au evitat efectele și implicațiile profeției (din acest punct de vedere, interpretarea dată visului era „falsă") – foametea nu a mai apărut până la urmă în Egipt, iar acest lucru s-a datorat aplicării unei politici economice rezonabile și extrem de intuitive.[187] Cu alte cuvinte, nimeni nu cunoaște viitorul – nici măcar profeții – și aceasta pur și simplu din cauză că oamenii reacționează într-un anumit mod la informațiile despre viitor; iar această reacție, în sine și prin sine, schimbă viitorul și validitatea profeției. Acest principiu vine să contrazică nemijlocit *profeția autovalidantă*,[188] previziune care se împlinește singură prin simplul fapt că a fost enunțată – bine-cunoscutul

---

[186] „Și a pătruns Iona în cetate, zicând: «Patruzeci de zile mai sunt, și Ninive va fi distrusă!». Atunci ninivitenii au crezut în Dumnezeu, au ținut post și s-au îmbrăcat cu sac, de la cei mai mari și până la cei mai mici. (...) Atunci Dumnezeu a văzut faptele lor cele de pocăință, că s-au întors din căile lor cele rele. Și i-a părut rău Domnului de prezicerile de rău pe care li le făcuse și nu le-a împlinit", Iona 3:4–10. Această „profeție ratată și totuși reușită" i-a displăcut profund lui Iona, care s-a înfuriat: „Și a rugat pe Domnul, zicând: «O, Doamne, iată tocmai ceea ce cugetam eu când eram în țara mea! Pentru aceasta eu am încercat să fug în Tarsis, că știam că Tu ești Dumnezeu îndurat și milostiv, îndelung-răbdător și mult-milosârd și Îți pare rău de fărădelegi»", Iona 4:2.

[187] Faraon nu este prezentat ca zeu sau fiul al unui zeu, așa cum îl socoteau semenii săi la vremea aceea, iar faptul că el se luptă cu necazurile prin mijloace concrete și omenești sugerează ceva interesant. Faraonul nu apelează la magie ca să împiedice criza; cititorilor li se dă voie să-i afle „rețeta secretă", ca să zicem așa, adică o politică economică de reacție judicioasă în funcție de informațiile primite.

[188] În ciuda faptului că întâlnim exemple de asemenea profeții în multe locuri din istorie, problema detaliată a profeției autovalidante a fost pentru prima oară descrisă de sociologul Robert K. Merton în cartea sa *Social Theory and Social Structure*.

concept al științelor sociale. Anumite profeții se transformă în previziuni care se confirmă singure, atunci când sunt enunțate (și crezute), pe când altele devin previziuni care se autoinfirmă, atunci când sunt exprimate (și crezute).

Să mai remarcăm și că prima „prognoză macroeconomică" apare într-un *vis*. Un vis – acest fenomen irațional, pictorial și dificil de înțeles, care multă vreme i-a făcut pe oamenii serioși să clatine din cap și doar de curând a fost reabilitat de psihologie – devine deținătorul viitorului economic.

Nu e prea clar de ce economiștilor de azi li se cere să prezică viitorul. Dintre toate științele sociale, ba, aș spune eu, dintre toate științele umaniste, cea a economiei este cea mai concentrată asupra viitorului; alte domenii nu se ocupă chiar atât de mult de viitor.[189] Poate că această problemă este corelată – nici nu-i greu să capeți sentimentul că, pentru economiști, paradisul se situează undeva în viitor, pe când paradisul, pentru sociologi, ecologiști și chiar psihologi, se află undeva în trecutul nostalgic (când omul trăia în armonie cu familia, natura sau cu sufletul lui). De asemenea, economia crede ea însăși că ar fi știința cea mai exactă dintre toate umanioarele; ceea ce iar s-ar putea să fie din cauză că presimte viitorul.

Dar să revenim la *Tora*: ceva mai târziu în această poveste, vom remarca faptul că nu se oferă niciun *motiv pentru care* apare ciclul (acesta va veni mai târziu). Anii bogați vor veni, pur și simplu, iar anii slabi îi vor urma. În cazul Bibliei, care are un gen sau altul de explicație (în principal morală) pentru aproape orice, această instanță este foarte singulară. De fapt,

[189] Alte științe politice se preocupă intens de viitor, dar diferența constă în aceea că economiștii sunt mult mai convinși de capacitatea lor de a prezice cu precizie evoluții viitoare. Mai mult, ei sunt presați să vină cu predicții pe termen lung, pentru că o sumedenie de decizii, la toare nivelurile economiei, sunt acceptate pe baza lor. Statele, firmele și gospodăriile oamenilor sunt aranjate în funcție de ele.

în această privință ni se aduce aminte de *Epopeea lui Ghilgameș*: răul (sau binele) pur și simplu se întâmplă, iar faptele noastre nu au nicio influență generală asupra lui. Ciclul nu este explicat în niciun fel și nu se dă absolut niciun răspuns la întrebarea *„De ce?"*.[190]

Explicația morală a ciclului economic

Iată o diferență fundamentală față de interpretările ulterioare, când poporul evreu încearcă să ofere *rațiuni* pentru care neamului îi merge bine sau rău. Iar aceste rațiuni sunt morale. Dacă poporul sau reprezentanții săi (cel mai adesea, regii și preoții) se poartă conform poruncilor Domnului, atunci Israel învinge în bătălii,[191] se bucură de respectul popoarelor din jur[192] și, ceea ce este mai important pentru noi aici, propășește economic.

> De vei asculta legile acestea, de le vei păzi și le vei împlini, atunci și Domnul Dumnezeul tău va ține legământul și mila Sa față de tine, cum S-a jurat El părinților tăi; te va iubi, te va binecuvânta, te va înmulți și va binecuvânta rodul pântecelui tău, rodul pământului tău, pâinea ta, vinul tău, untdelemnul tău, pe cele născute ale vitelor tale mari și ale oilor turmei tale în pământul acela, pentru care S-a jurat El părinților tăi să ți-l dea ție. Și vei fi binecuvântat mai mult

[190] În plus, acest secret valoros îi este încredințat lui Faraon, și nu evreilor. Și, mulțumită lui, Egiptul își întărește în mod fundamental poziția, înrobește popoare vecine (fiii lui Iosif sunt un exemplu) și devine mai puternic, atât financiar, cât și politic, pentru că vinde grâne într-o perioadă de penurie sau îl dă la schimb pentru pământuri.

[191] Miriade de exemple apar în așezarea pe Pământul Făgăduinței și în Cartea Numerilor (cartea a patra a lui Moise), în capitolul 31, și așa mai departe.

[192] Să lăsăm ca apoteoza să fie aici perioada domniilor lui David și Solomon. Vezi, de exemplu, 2 Cronici 9.

decât toate popoarele și nu se va afla sterp sau stearpă nici între ai tăi, nici între dobitoacele tale. Va depărta de la tine Domnul Dumnezeul tău toată neputința și niciuna din bolile cele rele ale Egiptenilor, pe care le-ai văzut și le știi, nu va aduce asupra ta, ci le va trimite asupra celor ce te urăsc pe tine. Mânca-vei toată agoniseala popoarelor pe care Domnul Dumnezeul tău ți le va da ție; să nu le cruțe ochiul tău și să nu slujești dumnezeilor lor, că aceasta este cursă pentru tine.[193]

Fără a ne sfii, putem spune că aceasta este prima încercare documentată de a *desluși* ciclul economic. Ciclul economic, a cărui explicație rămâne un mister pentru economiști până-n ziua de azi, este lămurit moral în *Vechiul Testament*. În perioadele în care Israel respecta legea și dreptatea, când văduvele și orfanii nu erau oprimați și când poruncile Domnului erau ascultate, poporul prospera. Crizele economice și sociale își făceau apariția atunci când nu se întâmpla așa:

La nicio văduvă și la niciun orfan să nu le faceți rău! Iar de le veți face rău și vor striga către Mine, voi auzi plângerea lor, și se va aprinde mânia Mea, și vă voi ucide cu sabia, și vor fi femeile voastre văduve și copiii voștri orfani.[194]

Pasajul următor poate servi drept alt exemplu:

În anul al douăzeci și treilea al lui Ioaș, fiul lui Ohozia, regele lui Iuda, s-a făcut rege peste Israel în Samaria Ioahaz, fiul lui Iehu, și a domnit șaptesprezece ani. Acesta a făcut rele în ochii Domnului și a umblat în păcatele lui Ieroboam, fiul lui Nabat, care

[193] Deuteronomul 7:12–16. Un alt exemplu este Ieșirea 23:25: „Să slujești numai Domnului Dumnezeului tău și El va binecuvânta pâinea ta, vinul tău, apa ta (...)".

[194] Ieșirea 22:22–24.

a dus pe Israel în ispită și nu s-a lăsat de ele. De aceea s-a aprins mânia Domnului asupra lui Israel și l-a dat pentru totdeauna în mâna lui Hazael, regele Siriei, și în mâna lui Benhadad, fiul lui Hazael.[195]

Dintr-o perspectivă contemporană, putem afirma că dimensiunea morală a dispărut cu totul din gândirea economică, vreme îndelungată, mai ales datorită punerii în practică a concepției lui Mandeville, despre viciile private care susțin prin contrarietate bunăstarea colectivă (voi dedica un capitol separat lui Mandeville). Principiile morale individuale sunt irelevante într-un asemenea sistem, pentru că există ceva, numit mai târziu *mâna invizibilă a prețului*, care în același timp transformă viciile particulare în bunăstare publică.

Abia în vremurile moderne au început unele curente de gândire economică să devină iar conștiente de importanța principiilor morale și a încrederii, sub forma evaluării calității instituțiilor, a gradului de dreaptă împărțire, a eticii în afaceri, a combaterii corupției și așa mai departe, și să examineze influența lor asupra economiei, ca să nu mai vorbim și de cea asupra creșterii economice.

Dar cum putem unifica aceste două interpretări contradictorii ale ciclului economic? Etica poate sau nu să fie de vină pentru existența lui? Putem noi să influențăm, prin ceea ce facem, realitatea din jurul nostru? Etica are vreo influență asupra viitorului? Cu toate aceste întrebări, ajungem la una dintre cele mai importante probleme de etică și economie.

---

[195] 3 Regi 13:1–3. Ca să spunem totul, regele israelit Ieroboam al II-lea a avut o foarte prosperă domnie din punct de vedere economic, chiar dacă a fost păcătos: „a făcut rele în ochii Domnului". Dar succesul economic este consemnat în *Biblie* prin cuvintele: „Că Domnul văzuse necazul foarte amar al lui Israel cel strâmtorat, lipsit și părăsit și nu era cine să-l ajute. (...) ci i-a izbăvit prin mâna lui Ieroboam, fiul lui Ioaș", 4 Regi 14:26–27.

Economia binelui și a răului: aduce binele vreun câștig?

Aceasta este, probabil, cea mai dificilă problemă morală pe care am putea-o ridica. Faptul că punem această întrebare în mijlocul unui discurs despre gândirea iudaică sugerează că e probabil să existe mai multe opinii asupra ei decât participanți la discurs! De asemenea, sugerăm că nu face parte din sfera de cuprindere a cărții de față să răspundem la această întrebare; i se va face mai mult decât dreptate dacă ea va reuși să schițeze direcțiile principale posibile ale demersului de a-i găsi un răspuns.

Ar putea reieși din cele spuse mai sus că faptele bune aduc un câștig. Pentru vechii evrei, principiile morale însemnau cea mai bună investiție pe care o putea face cineva. Nimic nu putea ajuta mai mult o economie decât extrema minuțiozitate în a fi drept. Respectarea regulilor și adoptarea unei vieți morale *le va aduce foarte bune câștiguri materiale*.[196] Să nu uităm că vechii evrei aveau o sarcină mult mai grea decât noi în a răspunde la această întrebare. În *Vechiul Testament*, nu prea se pomenește despre rai și iad – ca și cum acest concept nici nu exista în gândirea ebraică; era cu neputință (într-un mod oarecum evaziv) să pui răsplata pentru bine sau rău în chipul unei recompense care vine postum (așa cum, în cele din urmă, procedează creștinismul; vezi mai jos). *Vechiul Testament* vorbește despre *dreptate în contextul vieții de aici, de pe Pământ*. Socoteala morală

[196] Nu ne vom ocupa aici de motivele pentru care regulile nu erau respectate. Există multe rațiuni (examinate, de exemplu, prin teoria jocurilor) pentru care cineva are de câștigat, la un nivel individual, din a nu se supune regulii jocului și din a călători fără bilet cu trenul pe care îl pune în mișcare încrederea altora și faptul că aceștia din urmă respectă regulile. Sigur că acest lucru duce la o scădere generală a bunăstării la nivel social. Pentru mai multe detalii, vezi Sedláček, „Spontaneous Rule Creation".

trebuia să fie ținută în timpul vieții pământești; nu putea fi amânată, trimisă în viitor spre teritoriul ferit al vieții de după moarte.

Sombart formulează lucrurile în felul următor:

> Forma cea mai veche de iudaism nu cunoaște vreo altă lume. Așadar, bucuriile și necazurile nu pot veni decât în această lume. Dacă Dumnezeu vrea să pedepsească sau să răsplătească, El trebuie s-o facă în timpul vieții unui om. Cei drepți sunt prin urmare prosperi aici, iar netrebnicii aici îndură pedeapsă. Ascultă-mi poruncile, spune Domnul, „ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul Dumnezeul tău ți-l va da ție". De unde și strigătul amar al lui Iov: „Pentru ce ticăloșii au viață, ajung la adânci bătrânețe și sporesc în putere? (...) El a astupat calea mea, ca să nu mai trec pe ea (...) M-a dărâmat de jur împrejur. (...) Aprins-a împotriva mea mânia Sa" [Iov 21:7, 19:8, 10, 11] „Pentru ce s-a năpustit tot acest rău peste mine, când eu nu m-am abătut nicicând de la calea Lui?"[197]

În ce privește recompensarea binelui, putem găsi o paralelă interesantă într-un alt context, despre plata dărilor:

> „Blestemul vă atinge, pentru că voi Mă înșelați, voi, neamul întreg! Aduceți toate zeciuielile la vistierie și să fie merinde în casa Mea și puneți-Mă și pe Mine la încercare", zice Domnul Savaot, „și veți vedea că voi deschide, la dorința voastră, stăvilarele cerului și voi vărsa din belșug binecuvântarea, spre binele vostru. Și voi certa, spre binele vostru, lăcusta, ca să nu strice rodul țarinilor voastre. Și via voastră de la câmp nu va rămâne fără rod", zice Domnul Savaot. „Și toate neamurile vă vor ferici pe voi, căci veți fi o țară dorită", zice Domnul Savaot.[198]

---

[197] Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 214–215.

[198] Maleahi 3:9–12. Această îndreptare o putem citi în multe locuri din *Vechiul Testament*. Să ne gândim la următorul exemplu: „(...) Eu, Domnul, Dumnezeul tău, Eu sunt un Dumnezeu

A cerceta lucrurile în privința legităților economice ale binelui și răului nu este, totuși, o sarcină chiar atât de ușoară. Ce s-ar mai alege de „dimensiunea morală a eticii", a lui Kant, dacă etica ar aduce un câștig? Dacă facem bine *pentru profit*, etica devine o simplă chestiune de comportament rațional. Immanuel Kant, cel mai important gânditor modern din domeniul eticii, răspunde dimpotrivă, că dacă înfăptuim un act moral pe baza unui calcul economic (deci punem în aplicare un considerent hedonist; vezi mai jos), în așteptarea unei recompense ulterioare, moralitatea lui se pierde. Recompensa, după strictul Kant, anulează etica.

Exact aceeași problemă figurează, în toată splendoarea caracterului său spinos, și în *Tora*. Chestiunea „algoritmului recompensei pentru păcat"[199], căutarea regulilor dreptății Domnului pe acest pământ, a devenit o problemă importantă a gândirii evreiești. Pioșii hasizi și succesorii lor, fariseii, cunoscuți mai ales din *Noul Testament*, considerau pietatea lor ca fiind în cadrul respectării regulilor date și foarte stricte. În contrast cu această accepțiune, școlile profetice accentuau faptul că nu există niciun algoritm între bine și răsplată. Găsim un exemplu concludent în una dintre cele mai frumoase – și, în același timp, cele mai complicate – cărți ale *Vechiului*

---

gelos (Notă: Grecescul *zêlos* înseamnă „zel", „ardoare", „râvnă", dar și „gelozie", „emulație", „rivalitate"; *zelotés* înseamnă „zelos" sau „gelos"; sensul e dictat de context. În cazul de față, Dumnezeu Își revendică în exclusivitate fidelitatea și iubirea celor cu care a încheiat legământul; în caz de trădare cu alți „dumnezei", El Își atribuie chiar pornirile temperamentale ale unui acces de gelozie. Sfântul Apostol Pavel va vorbi despre o „gelozie a lui Dumnezeu"), Cel ce vina părinților o dă pe seama copiilor pân'la al treilea și-al patrulea neam pentru cei ce Mă urăsc, dar Mă milostivesc pân'la al miilea neam spre cei ce Mă iubesc și-Mi păzesc poruncile", Ieșirea 20:5–6 (Traducerea în românește a pasajului biblic din Maleahi este preluată din Versiunea Anania, inclusiv nota la termenul „gelos" – n.t.).

[199] Așa cum corect îl numește Jan Payne în cartea lui *Odkud zlo?* [Unde te duci, răule?], 69. Separarea care urmează între tradiția hasidică și școala profetică se referă la Hengel, *Judentum und Helenismus*, 310–381, 394–453.

Testament: Iov. Rolul de avocat al diavolului îi este (convenabil) atribuit lui Satan (întâmplător, unicul loc din *Vechiul Testament* unde diavolul figurează într-o manieră explicită[200]):

> Și Domnul a zis către Satan: „Te-ai uitat la robul Meu Iov, că nu este niciunul ca el pe pământ fără prihană și drept și temător de Dumnezeu și care să se ferească de ce este rău?" Dar Satan a răspuns Domnului și a zis: „Oare degeaba se teme Iov de Dumnezeu? N-ai făcut Tu gard în jurul lui și în jurul casei lui și în jurul a tot ce este al lui, în toate părțile și ai binecuvântat lucrul mâinilor lui și turmele lui au umplut pământul? Dar ia întinde mâna Ta și atinge-Te de tot ce este al lui, să vedem dacă nu Te va blestema în față!"[201]

După nenorocirile abătute asupra lui Iov (că tot veni vorba, trei dintre cele patru nenorociri sunt legate de posesiunile sale, de avuție), care se presupune că demonstrează (sună aproape ca un pariu divin între Dumnezeu și diavol!) că Iov nu face binele *pentru profit*, prietenii lui vin să-l vadă. Discuția lor (care se numără printre temele supreme în poezia și filosofia evreilor) se învârte, mai mult sau mai puțin, în jurul străduinței prietenilor de a-i arăta lui Iov că *trebuie să fi păcătuit*

---

[200] Dacă omitem referirea la „șarpe" din povestea Grădinii Edenului, unde șarpele este plasat într-o echivalență nemijlocită cu Satan. Altfel, nu găsim o referire directă la Satan decât o singură dată în *Vechiul Testament*, și foarte pe scurt (în Maleahi). Comparați această situație cu numărul de apariții ale acestui cuvânt în *Noul Testament*. Robert Muchembled, în *A History of the Devil*, 1–2, chiar susține că, în ciuda faptului că „Ideea [de diavol] a făcut parte din eșafodajul vieții europene încă din Evul Mediu și i-a însoțit toate schimbările majore (...) El reprezintă latura întunecată a culturii noastre, antiteza exactă a măreților idei pe care aceasta le-a generat și le-a exportat peste tot în lume". În acest context, să mai citățm o dată această carte, în privința influenței pe care reprezentarea diavolului a avut-o asupra istoriei. Când Muchembled descrie opera bine-cunoscutului scriitor Daniel Defoe, *The Political History of the Devil*, el conchide că, „la fel ca Locke și Hume, și înaintea lui Kant, [Daniel Defoe] se îndreaptă către o definiție a diavolului ca motor al istoriei" (166).

[201] Iov 1:8–11.

într-un fel sau altul și că, prin aceasta, *a meritat* pedeapsa lui Dumnezeu. Ei sunt absolut incapabili să-și imagineze vreo situație în care Iov, ca om drept ce se află, *ar avea de suferit fără un motiv (moral)*. Cu toate acestea, Iov susține mai departe că nu merită nicio pedeapsă, pentru că nu a comis nicio nelegiuire: „Dumnezeu este Cel ce mă urmărește și (...) El m-a învăluit cu lațul Său".[202]

La prima vedere, această idee vine în contradicție cu teza mai sus pomenită a recompensării celor drepți. Dar Iov rămâne un om drept, chiar dacă *nu are niciun câștig* din a proceda astfel:

> Dacă o fi să mă ucidă, nu voi tremura, dar voi descurca în fața Sa firele pricinei mele.[203]

Și

> Până când o fi să-mi dau duhul nu mă voi lepăda de nevinovăția mea. Țin cu tărie la dreptatea mea și nu voi lăsa-o să-mi scape; inima mea nu se rușinează de zilele pe care le-am trăit.[204]

Iov nu trăiește moral pentru că ar fi în avantajul lui. El rămâne virtuos, chiar dacă unica lui recompensă este moartea. Ce avantaj economic ar putea el obține din aceasta?

---

[202] Iov 19:6. Pentru alte liste și dovezi ale virtuții lui Iov, vezi Iov 31:1–40.

[203] Iov 13:15.

[204] Iov 27:5–6.

Binele de la mine spre altul, binele de la altul spre mine

În viață, se întâmplă adesea ca virtuoșii să sufere și netrebnicii să trăiască în belșug. Ce statut ontologic are deci binele? Ce logică? Există vreo corelație, cât de mică, între binele sau răul *ex ego* (de la mine spre altul) pe care îl facem și binele sau răul (răsplată dreaptă) care ni se întoarce *ad ego* (spre mine de la altul)? Din ceea ce s-a prezentat mai sus, ar părea că această relație se creează aleatoriu. De ce să faci bine, mai degrabă decât rău (*ex ego*), dacă starea de consecință (*ad ego*) este aleatorie? În afară de „Cartea lui Iov", această caracteristică este remarcată de autorul cărții biblice a Ecclesiastului:

> Este încă o nepotrivire care se petrece pe pământ, adică: sunt drepți cărora li se răsplătește ca după faptele celor nelegiuiți și sunt păcătoși cărora li se răsplătește ca după faptele celor drepți. Am zis că și aceasta este încă o deșertăciune![205]

Și autorul „Psalmilor" sesizează acest lucru, într-o manieră similară, în toată deplinătatea și amărăciunea lui:

> Iar mie, puțin a fost de nu mi-au alunecat picioarele, puțin a fost de nu s-au poticnit pașii mei. Că am pizmuit pe cei fără de lege, când vedeam pacea păcătoșilor. Că n-au necazuri până la moartea lor și tari sunt când lovesc ei. De osteneli omenești n-au parte și cu oamenii nu sunt biciuiți.[206]

Așa că, de ce să faci bine? La urma urmei, soarta multor figuri biblice este suferința. Răspunsul nu poate fi decât unul

[205] Ecclesiastul 8:14.

[206] Psalmi 73:2–5. (În versiunea românească a *Bibliei*, Psalmi 72:2–5 – n.t.)

singur: pentru binele în sine. Binele are puterea de a-și fi propria răsplată. În *acest sens*, binele se vede recompensat, într-o formă care poate căpăta sau nu o dimensiune materială. Totuși, în sensul propriu al termenului, principiile morale nu pot fi considerate în cadrul dimensiunii economice a productivității și a calculului. Rolul evreilor era acela de a face bine, indiferent dacă le aducea sau nu vreun câștig. Dacă binele *ex ego* (de la mine spre altul) este recompensat printr-un bine venit spre mine de la altul, atunci este un *bonus*, un bine în plus[207], și nu o *rațiune* pentru a-i face altcuiva un bine. Binele și răsplata nu se corelează între ele.

Acest raționament capătă o dimensiune proprie în *Vechiul Testament*. Binele *ad ego* (de la altul) ni s-a întâmplat deja nouă. Trebuie să facem bine *ex ego* (către altul), *din recunoștință* pentru binele *ad ego* care ni s-a arătat în trecut.[208]

Încă un comentariu, despre principiile morale și ascetism. Așa cum vom vedea ceva mai târziu, îndeosebi în legătură cu învățăturile stoicilor și ale epicurienilor, întrebarea dacă omul se poate *bucura* de viața pe pământ joacă un rol important în economia binelui și a răului. În consecință, dacă el are dreptul să se aștepte la maximizarea *utilității*. Putem pretinde vreo recompensă materială sau afectivă pentru binele care a fost înfăptuit? Immanuel Kant era de părere că, dacă binelui *ex ego*

---

[207] La sfârșitul cărții, Iov își primește avuția înapoi („Și Domnul l-a pus pe Iov iarăși în starea lui de la început, după ce s-a rugat pentru prieteni, și i-a întors îndoit tot ce avusese mai înainte", Iov 42:10), dar faptul de a fi trecut prin toată această suferință (pentru „răsplată") nu se prea poate numi o afacere bună și, în principal, nici *nu* este ideea de bază a cărții. Răsplata a fost un plus, nu rezultatul unui calcul.

[208] În ceea ce privește răul, Socrate vine cu o optică interesantă asupra diferenței dintre răul [săvârșit spre altul] și răul [suferit de la altul]: în *Apologia*, Socrate cel arestat alege să se sinucidă, bând cucută, decât să fugă. El preferă să se comită un rău asupra lui, decât să facă un lucru pe care el îl consideră greșit – evadarea din închisoare și proscrierea. După Socrate, răul (spre altul) este mai grav decât răul (de la altul): „E mai bine să suferi răul decât să faci rău" (*Gorgias*, 473a–475e).

i se răspunde în același fel, cu bine *ad ego*, atunci n-am făcut nimic meritoriu sau moral, pentru că sporul de utilitate pentru noi (fie el dinainte calculat sau neașteptat) anulează moralitatea faptelor noastre.

Vechii evrei au venit însă cu un compromis interesant între preceptele stoicilor și cele ale epicurienilor. În detaliu vom intra mai târziu, deci numai pe scurt aici: stoicii nu puteau căuta plăcerea proprie – sau, ca să-i spunem pe alt nume, utilitatea. Ei nu aveau cum să și-o amintească și în niciun caz nu puteau conta pe ea. Ei nu puteau decât să trăiască respectând regulile (cea mai mare slăbiciune a acestei școli de gândire era să explice de unde proveneau, pe cale exogenă, regulile date, și să argumenteze universalitatea lor) și să adopte o atitudine de indiferență în fața consecințelor propriilor fapte.

Epicurienii aveau ca țel să-și maximizeze utilitatea, fără a le păsa de reguli (reguli dezvoltate *endogen, din interiorul sistemului*, evaluate din ceea ce sporea utilitatea – acesta era unul dintre atuurile școlii epicuriene: adepții ei nu aveau nevoie de norme date exogen și susțineau că pot să „calculeze" etica, adică ce trebuie făcut, pentru orice situație dată, pornind de la situația respectivă însăși).

Vechiul Testament oferă o variantă cumva la mijloc:

> Bucură-te, omule, cât ești tânăr și inima ta să fie veselă în zilele tinereții tale și mergi în căile inimii tale și după ce-ți arată ochii tăi, dar să știi că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa. Alungă necazul din inima ta și depărtează suferințele de trupul tău, căci copilăria și tinerețea sunt deșertăciune.[209]

Cu alte cuvinte, există reguli clare (date exogen), care trebuie să fie respectate și nu li se poate sta împotrivă. Dar, între

[209] Ecclesiastul 11:9.

aceste granițe, este perfect posibil, ba chiar și recomandat, să se crească utilitatea. În limbajul curentului economic consacrat, mai modern, indivizilor li se recomandă să procedeze la optimizarea utilității în limitele *constrângerii lor bugetare*. Se cere o optimizare mărginită (cu limite). Există un fel de simbioză între dorința legitimă de obținere a propriei utilități (sau a *plăcerii* în viață) și păstrarea regulilor, care nu sunt negociabile și care *nu sunt* supuse optimizării. Religia din *Vechiul Testament* nu avea un caracter ascetic, care să interzică plăcerile pământești. Dimpotrivă, lumea i-a fost dată omului ca să se bucure de ea sau, dacă preferați o altă exprimare, pentru ca omul să poată găsi plăcere în viață. Totuși, extragerea plăcerii nu trebuie să aibă loc în detrimentul regulilor date exogen. „Iudaismul vine, prin urmare, să învețe sau să educe dorința nemărginită (...) pentru avuție, astfel încât activitățile de piață și tiparele de consum să funcționeze în cadrul unei moralități date de la Dumnezeu".[210]

Creștinismul a revenit ulterior din nou la o viziune mai ascetică[211] asupra dorinței de utilitate sau de a găsi plăcere în viață. Un exemplu edificator ar putea fi, printre multele posibile, parabola lui Lazăr:

> Era un om bogat care se îmbrăca în porfiră și în vison, veselindu-se în toate zilele în chip strălucit. Iar un sărac, anume Lazăr, zăcea înaintea porții lui, plin de bube, poftind să se satură din cele ce cădeau de la masa bogatului; dar și câinii, venind, lingeau bubele lui. Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui

[210] Tamari, *The Challenge of Wealth*, 45.

[211] Atât sub înrâurirea moștenirii culturale a Greciei Antice, cât și din cauza freamătului religios apărut în Orientul Mijlociu în primele secole de răspândire a creștinismului „consacrat". Dacă lucrurile de genul postului periodic ar fi să le considerăm un element ascetic, atunci îl vom găsi într-o măsură foarte redusă în *Vechiul Testament*, pe când în evlavia creștinilor (și a evreilor) din primele secole ale erei noastre el abundă.

Avraam. A murit și bogatul și a fost înmormântat. Și în iad, ridicându-și ochii, fiind în chinuri, el a văzut de departe pe Avraam și pe Lazăr în sânul lui. Și el, strigând, a zis: „Părinte Avraame, fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie." Dar Avraam a zis: „Fiule, adu-ți aminte că ai primit cele bune ale tale în viața ta și Lazăr, asemenea, pe cele rele; iar acum aici el se mângâie, iar tu te chinuiești."[212]

Cu alte cuvinte, ceea ce pare să se spună aici este: bogatul s-a bucurat de plăcere pe Pământ, ca și cum tocmai de aceea trebuie să sufere după moarte, iar săracul, pe de altă parte, va fi binecuvântat în cer, pentru că nu a avut parte de bine pe Pământ. În ultimă instanță, nu putem ști nimic despre moralitatea celui bogat și nici despre cea a lui Lazăr (nu putem decât să extrapolăm, pe baza poveștii, dar chiar și așa, parabola în sine nu consideră această dimensiune ca fiind importantă). Singura diferență, între cei doi, este că bogătașul se bucură în cel mai înalt grad de plăcere pe Pământ, în timp ce Lazăr suferă.

Vom reveni la relația dintre binele făcut de noi altora și binele făcut nouă de alții într-un capitol separat, din ultima parte a cărții de față, unde vom rezuma diverse concepții morale de-a lungul unei simbolice Axe a Binelui și Răului.

Să iubești legea

Evreii nu doar că aveau obligația să respecte legea (poate că termenul „legământ" ar fi mai potrivit aici), ci trebuia și s-o *iubească*, pentru că era bună. Relația lor cu legea nu se

[212] Sfânta Evanghelie după Luca 16:19–25.

considera a fi una de îndatorire,[213] ci una de recunoștință, de iubire. Evreii trebuia să facă bine (*ex ego*) pentru că binele (*ad ego*) le fusese *deja făcut lor.*

> Așadar, Israele, ce cere de la tine Domnul Dumnezeul tău? Numai aceasta: să te temi de Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui, să-L iubești și să slujești Domnului Dumnezeului tău, din toată inima ta și din tot sufletul tău; să păzești poruncile Domnului Dumnezeului tău și hotărârile Lui pe care ți le spun eu astăzi, ca să-ți fie bine. Iată, al Domnului Dumnezeului tău este cerul și cerurile cerurilor, pământul și toate cele de pe el. Dar numai pe părinții tăi i-a primit Domnul și i-a iubit și v-a ales pe voi, sămânța lor de după ei, din toate popoarele, cum vedeți astăzi. Deci să tăiați împrejur inima voastră și de acum înainte să nu mai fiți tari la cerbice; că Domnul Dumnezeul vostru este Dumnezeul dumnezeilor și Stăpânul stăpânilor, Dumnezeu mare și puternic și minunat, Care nu caută la față, nici nu ia mită; care face dreptate orfanului și văduvei și iubește pe pribeag și-i dă pâine și hrană. Să iubiți și voi pe pribeag, că și voi ați fost pribegi în pământul Egiptului. De Domnul Dumnezeul tău să te temi, numai Lui să-I slujești, de El să te lipești și cu numele Lui să te juri. El este lauda ta și El este Dumnezeul tău, Cel ce a făcut cu tine acele lucruri mari și înfricoșătoare pe care le-au văzut ochii tăi. Șaptezeci și cinci de suflete erau părinții tăi când au venit în Egipt, iar acum Domnul Dumnezeul tău ți-a sporit numărul ca stelele cerului.[214]

Ceea ce contrastează flagrant cu sistemul juridic din ziua de azi, în care, firește, nu se pomenește nimic despre iubire sau

---

[213] Elementul-cheie al eticii kantiene (care până în ziua de azi rămâne o școală de gândire foarte influentă) este îndatorirea. „Kant se ridică într-unul din marile puncte de despărțire din istoria eticii. Pentru probabil majoritatea autorilor ulteriori de scrieri filosofice, inclusiv pentru mulți care sunt timid anti-kantieni, etica se definește ca subiect în termeni kantieni. Pentru mulți care nici n-au auzit vreodată de filosofie, darămite de Kant, moralitatea este, în mare, ceea ce spunea Kant că este", MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 122.

[214] Deuteronomul 10:12–22.

recunoștință. Dar Dumnezeu se așteaptă la o asimilare completă a poruncilor sale și la îndeplinirea lor nu atât din obligație, cât cu dragoste. În niciun caz nu acesta a fost fundamentul analizelor cost-beneficiu pe care economia din prezent le folosește intensiv și care determină când îți este profitabil să încalci legea și când nu (rezultat calculat pe baza probabilității de a fi prins și a cantității de pedeapsă, comparativ cu posibilul câștig). Să mai dăm doar câteva exemple:

> Puneți dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră și în sufletul vostru; legați-le ca semn la mâna voastră și să le aveți ca pe o tăbliță pe fruntea voastră.[215]

Până și autorul „Psalmilor" vorbește despre iubirea de lege, mai degrabă decât de supușenie în fața ei: „Că am iubit legea Ta, Doamne, ea toată ziua cugetarea mea este. (...) Pentru aceasta am iubit poruncile Tale, mai mult decât aurul și topazul"[216]. Sau, în altă parte: „Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor și în calea păcătoșilor nu a stat (...); ci în legea Domnului e voia lui și la legea Lui va cugeta ziua și noaptea".[217] Acest motiv se repetă de multe ori în *Vechiul Testament*, iar principiul facerii de bine (*ex ego*), pe baza unui bine (*ad ego*) aprioric demonstrat, a fost de asemenea preluat de *Vechiul Testament*. Izbăvirea însăși se bazează pe un principiu al apriorismului: toate faptele noastre sunt precedate de bine. Bine-cunoscutul sociolog Werner Sombart remarcă și el iubirea și respectul pe care evreii le arată în fața Legii:

> Cum atât de bine spunea Josephus [Flavius]: „Întreabă primul evreu care-ți iese în cale despre «legile» lui și el va fi în stare să ți le

[215] Deuteronomul 11:18.

[216] Psalmi 119:97, 127 (118:97, 127 în Biblia românească – n.t.).

[217] Psalmi 1:1–2.

spună mai bine decât pe propriul nume". Cauza poate fi găsită în educația religioasă sistematică dată fiecărui copil evreu, precum și în faptul că slujba religioasă constă parțial în citirea și explicarea unor pasaje din Sfânta Scriptură. Pe parcursul anului, *Tora* este lecturată în întregime, de la început până la sfârșit. Mai mult decât atât, este una dintre îndatoririle primordiale ale evreului să studieze *Tora*. „[Cuvintele acestea, pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău;] să le sădești în fiii tăi și să vorbești de ele când ședzi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli" [Deuteronomul vi.5] (...) Talmudul era cea mai mare avuție; era aerul pe care-l respirau, însuși sufletul lor.[218]

Citatul mai sus menționat ilustrează perfect cât de important este rolul jucat de legi și reguli în religia iudaică. Înțelesul lor absolut este reprezentativ, desigur, numai pentru regulile și pravilele enunțate în *Tora* - legile date de Dumnezeu.[219]

Următoarea diferență este și ea caracteristică: egiptenii trebuia să-și iubească conducătorii[220], pe când evreii trebuiau să-l iubească pe Domnul lor și legea Lui.[221] Legile date de Dumnezeu au putere de legământ pentru evrei și Dumnezeu este sursa absolută a tuturor valorilor, iar din acest motiv trebuie să existe un mod de a trece peste legile oamenilor. Dacă legile oamenilor intră în conflict cu responsabilitățile date de Dumnezeu, primele se subordonează responsabilității personale, iar un evreu nu se poate alătura pur și simplu majorității, chiar dacă legea omenească o permite. Etica, modul de

[218] Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 134, 136. De fapt și de drept, citatul este inexact: nu e vorba de Deuteronomul 6:5, ci de cel aflat două versete mai departe, respectiv 6:7. Precum se vede, până și Sombart suferea de imprecizie.

[219] Există în total 613 legi menționate în Tora, majoritatea în Cartea Leviticului.

[220] Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 284.

[221] Așa cum am mai spus, cuvântul „economie" conține termenul *nomos*, adică „lege" sau „spiritul legii". *Nomos* este la originea sufixului „-onomie", ca în astronomie, economie sau taxonomie.

concepere a binelui, va fi prin urmare întotdeauna superioară tuturor legilor, regulilor și cutumelor locale: „Să nu te iei după cei mai mulți, ca să faci rău; și la judecată să nu urmezi celor mai mulți, ca să te abați de la dreptate".[222]

Libertatea nomadului și încătușarea orașului

Datorită eliberării evreilor din sclavia egipteană, *libertatea* și *responsabilitatea* au devenit valori esențiale ale gândirii iudaice. Evreii, la origine un trib nomad, prețuiau lipsa oricăror constrângeri și creșteau într-o permanentă libertate de mișcare. Ei preferau acest mod de viață în dauna traiului agricol așezat la oraș, care părea să-i lege de glie.[223] Evreii erau păstori – cultivarea pământului te obliga să te stabilești într-un singur loc.

Idealul iudaic este reprezentat de paradisul Grădinii Edenului, nu de un oraș.[224] Disprețuita civilizație orășenească sau tendința de a vedea în el un mod de viață păcătos și încătușat apare în frânturi și aluzii pe tot parcursul *Vechiului Testament*. Construirea legendarului Turn Babel este prezentată cu preambulul: „Și au zis iarăși: «Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vârf să ajungă la cer și să ne facem faimă înainte de a ne împrăștia pe fața a tot pământul!»".[225] Avram alege pășunile, în timp ce Lot optează pentru (păcătoasele, din

[222] Ieșirea 23:2.

[223] Sokol, *Člověk a svět očima Bible* [Omul și lumea în ochii *Bibliei*], 30. Sokol susține mai departe că, într-o anumită măsură, părinții fondatori ai societății americane au fost și ei, la origine, nomazi, care aveau și ei aceleași preferințe pentru libertate ca evreii.

[224] Transformarea *paradisului* natural în noțiunea unui *oraș* ceresc nu apare decât mai târziu și este introdusă abia la sfârșitul *Noului Testament*, în „Apocalipsa Sfântului Ioan", unde viața după moarte este descrisă într-un Ierusalim ceresc, deci într-un oraș. În ebraică, „Ierusalim" înseamnă *„oraș al păcii"*.

[225] Facerea 11:4.

păcate!) orașe Sodoma și Gomora.[226] Numeroase mențiuni apar chiar și în „Cântarea Cântărilor", unde îndrăgostiții așteaptă cu nerăbdare să-și arate iubirea în grădinile și viile din afara orașului, în timp ce episoadele care se petrec înăuntrul zidurilor acestuia dau o impresie de deznădejde.

Nomadicul etos evreiesc este frecvent derivat de la Avram, care a părăsit orașul caldeean Ur în urma unei porunci: „După aceea a zis Domnul către Avram: «Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu»".[227] Putința de a te mișca liber și de a nu fi legat de niciun loc, prin proprietatea asupra lui, este un atribut extrem de prețuit. Acest mod de viață avea, cum e și normal, niște efecte economice uriașe. Mai întâi, o asemenea societate avea relații mult mai strânse între membrii săi, neexistând niciun dubiu că fiecare depindea de fiecare și de toți ceilalți. În al doilea rând, traiul rătăcitor însemna că nimeni nu putea deține mai multe lucruri decât putea să care; strânsul avuțiilor materiale nu avea o pondere prea însemnată – tocmai din cauză că greutatea fizică (masa) de lucruri era legată de un singur loc.

În plus, ei erau conștienți de subțirimea liniei de despărțire, cu dus și întors, dintre posesor și posesiuni. Noi posedăm valori materiale, dar – într-o anumită măsură – și ele ne posedă pe noi, ținându-ne legați. Din clipa în care ne-am obișnuit cu un anumit confort material, ne vine greu să-i spunem adio, să ne pornim la drum și să trăim liberi. Dilema alegerii între confort și libertate o întâlnim în povestea din pustiul Sinaiului. După ce evreii au fost scoși din robie, în Egipt, ei încep să cârtească împotriva lui Moise:

---

[226] Facerea 13:10.

[227] Facerea 12:1.

> Străinii, dintre ei, începură să-și arate poftele și ședeau cu ei și fiii lui Israel și plângeau, zicând: „Cine ne va hrăni cu carne? Căci ne aducem aminte de peștele pe care-l mâncam în Egipt în dar, de castraveți și de pepeni, de ceapă, de praz și de usturoi; acum însă sufletul nostru tânjește; nimic nu mai este înaintea ochilor noștri decât numai mana!"[228]

Una dintre cele mai mari izbânzi ale lui Moise a fost aceea că a reușit să explice poporului său, o dată pentru totdeauna, că e mai bine să rămâi flămând, dar liber, decât să fii sclav cu mâncare „fără să te coste nimic".[229] Dacă ne vine în minte expresia „prânz pe gratis", atunci putem fi siguri că un întreg popor s-a lăsat păcălit să creadă că primește o asemenea masă, nedându-și nimeni seama că acel „prânz pe gratis" îl costă propria libertate și – în mare măsură – întreaga existență.

Asistența socială – să nu te porți ca în Sodoma

Un remarcabil complex de reglementări socio-economice este dezvoltat în *Vechiul Testament* – pe care cu greu l-am mai putea găsi la vreun alt popor din vremea aceea. În învățăturile evreiești, lăsând la o parte utilitatea individuală, primele indicații privind un concept de maximizare a utilității la nivelul întregii societăți apar întruchipate prin principiul talmudic *Kofin al midat S'dom*, care se poate traduce ca „ai datoria să nu te porți ca în Sodoma" și să te îngrijești de membrii mai nevolnici ai societății. În secțiunea următoare a acestui capitol vom analiza zeciuiala, dania, anii de iertare a datoriilor și alte responsabilități menite să creeze un mediu

[228] Numerii 11:4–6.

[229] Sokol, *Člověk a svět očima Bible* [Omul și lumea în ochii *Bibliei*], 33.

social mai stabil și un soi de plasă elementară de siguranță pentru năpăstuiții soartei.

Sabatul – an de odihnă

Una dintre aceste măsuri sociale este instituția anilor de sabat. Acest sistem este descris amănunțit mai ales în capitolul 25 din „Cartea Leviticului":

> După ce vei intra în pământul pe care îl voi da vouă, să se odihnească pământul; să fie o odihnă în cinstea Domnului. Șase ani să semeni ogorul tău, șase ani să lucrezi via ta și să aduni roadele lor; iar anul al șaptelea să fie an de odihnă a pământului, odihna Domnului; ogorul tău să nu-l semeni și via ta să n-o tai în anul acela. Ceea ce va crește de la sine pe ogorul tău să nu seceri și strugurii de pe vițele tale netăiate să nu-i culegi, ca să fie acest an de odihnă pentru pământ.[230]

Apoi, la fiecare patruzeci și nouă de ani,[231] va exista un an de iertare, când pământul le este înapoiat proprietarilor săi dintru început (conform planurilor inițiale, dat fiind că pământul a fost împărțit între triburile individuale care au intrat în Canaan).[232] Într-un an jubiliar, datoriile erau iertate[233], iar

[230] Leviticul 25:2–5. Recoltele celui de-al șaselea an urmau să fie de ajuns pentru încă alți trei ani; vezi Leviticul 25:20.

[231] Simbolismul acestui număr este bazat pe 7 ridicat la pătrat.

[232] Leviticul 25:8.

[233] „Să sfințiți anul al cincizecilea și să se vestească slobozenie pe pământul vostru pentru toți locuitorii lui. Să vă fie acesta an de slobozenie, ca să se întoarcă fiecare la moșia sa; fiecare să se întoarcă la ogorul său. Anul al cincizecilea să vă fie an de slobozenie: să nu semănați, nici să secerați ceea ce va crește de la sine pe pământ, și să nu culegeți poama de pe vițele netăiate, că acesta e jubileu; (...) În anul jubiliar să se întoarcă fiecare la moșia sa. (...) După numărul anilor trecuți de la cel din urmă jubileu să cumperi de la aproapele tău, și după

israeliții care căzuseră în robie din cauza neplății datoriilor erau eliberați.[234]

Dispozițiile de acest fel pot fi văzute ca un echivalent în epocă al măsurilor antimonopol și de asistență socială. Sistemul economic avea încă de pe atunci o tendință clară de convergență către concentrarea activelor și, deci, de concentrare a puterii. S-ar părea că aceste prevederi erau menite să preîntâmpine procesul de concentrare (fără a mai fi nevoie de un organism reglementator). O perioadă de cincizeci de ani corespunde, în mare, duratei medii de viață de la acea vreme și, în același timp, era în mod evident destinată să contribuie la eliminarea îndatorării de la nivelul unei întregi generații. Generația care îi urma tatălui îndatorat sau sărac își primea pământul înapoi și, astfel, primea șansa de-a începe iar să facă agricultură. Păcatele părinților (proasta administrare) nu mai cădeau chiar atât de greu pe umerii fiilor și ai fiicelor. De asemenea, succesele nu se moșteneau în linie dreaptă, așa cum se întâmplă într-un sistem economic obișnuit. Codul sumerian al lui Hamurabi conținea ceva similar: iertarea periodică a datoriilor, care era chiar prevăzută o dată la trei ani.[235] Iată un detaliu interesant, căci s-ar părea că societatea cea mai veche despre care se știe că îngăduia (cu o umbră de bănuială)

---

numărul anilor de cules să-ți vândă el. Dacă au rămas ani mai mulți până la jubileu, sporește prețul, iar dacă au rămas puțini ani, micșorează prețul, căci un anumit număr de secerișuri îți vinde el. Să nu înșele nimeni pe aproapele său; teme-te de Domnul Dumnezeul tău; Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru", Leviticul 25:10–17.

[234] „Când îți va sărăci fratele și ți se va vinde ție, să nu-l pui la muncă de rob, ci să fie el la tine ca simbriaș sau străin, și să-ți lucreze până la anul jubiliar; iar atunci să se ducă de la tine, și el și copiii lui împreună cu el, să se întoarcă în neamul său și să intre iarăși în stăpânirea părinților săi. Pentru că ei sunt robii Mei, pe care Eu i-am scos din pământul Egiptului; să nu-i vinzi, cum se vând robii, să nu-i stăpânești cu cruzime și să te temi de Dumnezeul tău", Leviticul 25:39–43.

[235] Vezi Ferguson, *The Ascent of Money*, 30.

dobânda, avea în același timp și instrumente pentru iertarea de datorii (după o vreme).[236]

Pământul, în vremea aceea, putea fi „vândut", dar nu era vânzare, ci arendare. Prețul (arenda) pentru o moșie depindea de câți ani mai rămăseseră până la următorul an de iertare. Era vorba, în fond, de conștientizarea faptului că, deși noi suntem cei care lucrăm pământul, rămânem în ultimă instanță simpli „străini și venetici" și nu-l primim în folosință decât pentru o anume perioadă de timp. Tot pământul și toate bogățiile ne vin de la Domnul. „Al Domnului este pământul și plinirea lui; lumea și toți cei ce locuiesc în ea".[237] Omul este doar un arendaș și orice proprietate este numai temporară. Trebuie plătită arendă, sub forma zeciuielii, prin respectarea legilor date de Domnul. Anii de iertare sunt și ei un mod de aducere aminte că, în realitate, pământul nu le aparține proprietarilor săi umani:

> În anul jubileu să se întoarcă fiecare la moșia sa. De vei vinde ceva aproapelui tău sau de vei cumpăra ceva de la aproapele tău, să nu înșele nimeni pe aproapele său. După numărul anilor trecuți de la cel din urmă jubileu să cumperi de la aproapele tău, și după numărul anilor de cules să-ți vândă el. Dacă au rămas ani mai mulți până la jubileu, sporește prețul, iar dacă au rămas puțini ani, micșorează prețul, căci un anumit număr de secerișuri îți vinde el.[238]

Exista o responsabilitate asupra oricărei moșii vândute și asupra oricărui rob vândut altcuiva, anume că noul proprietar va trebui să vândă înapoi pământul sau să-l vândă înapoi pe

---

[236] O cu totul altă problemă era aceea că reglementările cu pricina nu erau decât rareori respectate în practică, așa cum reiese din relatări istorice care datează atât din Mesopotamia, cât și din vremea Vechiului Testament.

[237] Psalmi 24:1 (23:1 în varianta românească a Bibliei – n.t.).

[238] Leviticul 25:13–16.

rob, de îndată ce fostul proprietar sau robul reușeau, singuri sau cu ajutorul rudelor, să adune destui bani încât să răscumpere proprietatea. Dacă robul nu reușea acest lucru, trebuia să aștepte – până în anul jubiliar, când urma să fie eliberat gratuit. „Pământul să nu-l vindeți pe veci, că pământul este al Meu; iar voi sunteți străini și venetici înaintea Mea".[239]

Aceste dispoziții exprimă o anume convingere că libertatea și moștenirea nu trebuie să-i fie luate pe vecie niciunui israelit. În sfârșit, deși nu în cele din urmă, acest sistem ne aduce aminte că nicio proprietate nu durează pe vecie și că ogoarele pe care le arăm nu sunt ale noastre, ci ale Domnului. Anii de iertare vin și ei să sublinieze, din nou, că noi nu suntem decât rătăcitori pe aici; nimic material din această lume nu ne va izbăvi, nu luăm nimic cu noi și tot ce avem este un anumit tip de arendă. Noi doar suntem trecători pe aici; lucrurile materiale vor rămâne, chiar și după ce noi ne-am dus.

Spicuitul

Altă măsură socială era dreptul de spicuit, care în vremurile *Vechiului Testament* asigura măcar un minimum de subzistență pentru cei foarte săraci. Oricine avea un câmp de grâne era dator să nu culeagă recolta chiar până la ultimul bob, ci, după secerat, să lase pentru săraci spicele rămase pe câmp în urma secerătorilor.

> Când veți secera holda în pământul vostru, să nu adunați ce rămâne după seceratul ogorului vostru și spicele ce cad de sub secere să nu le adunați, ci să lăsați pe acestea săracului și străinului. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru.[240]

[239] Leviticul 25:23.

[240] Leviticul 23:22.

Sau în altă parte:

> Când vei secera holda în țarina ta și vei uita vreun snop în țarină, să nu te întorci să-l iei, ci lasă-l să rămână al străinului, săracului, orfanului și văduvei, ca Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze întru toate lucrurile mâinilor tale.[241]

Zeciuiala și rețeaua socială timpurie

Fiecare israelit avea și responsabilitatea de a contribui cu taxă, care reprezenta o zecime din întreaga sa recoltă. Israeliții trebuia să nu uite nicio clipă de unde vine orice fel de posesiune, iar prin contribuția reținută, să-și exprime mulțumirea. Dacă era vorba de o recoltă, primele roade ale pământului îi aparțineau Domnului. Evreii nu considerau că tot ceea ce produceau ei ar fi în proprietatea lor exclusivă, ci treceau în mâinile Domnului fiecare al zecelea snop. Acești zece la sută ajungeau la templu. Și, în fiecare al treilea an, îi dădeau levitului, străinului, orfanului și văduvei.[242] Timp de secole, instituțiile religioase – chiar și în era creștină – au îndeplinit funcția unui sistem de asistență socială.

Printre israeliți putem găsi nu doar rădăcinile redistribuirii moderne și larg răspândite a avuției, în beneficiul celor foarte săraci, ci și bine fundamentatul concept al reglementării economice, care este strâns legat de politica socială. În iudaism, caritatea nu este văzută ca un semn de bunăvoință; ea este în mai mare măsură o responsabilitate. O asemenea societate are, prin urmare, dreptul să-și regleze în așa fel economia, încât responsabilitatea caritații să fie îndeplinită așa

[241] Deuteronomul 24:19.

[242] Deuteronomul 26:12–15.

cum consideră societatea că se cuvine. „Din moment ce comunitatea are obligația de a asigura hrană, un adăpost și bunurile economice de bază pentru cei nevoiași, atunci ea are un drept și o datorie morală de a-și taxa membrii în acest scop. În vederea îndeplinirii acestei datorii, societatea se poate vedea obligată să reglementeze piețele, prețurile și concurența pentru a le proteja interesele celor mai neputincioși membri ai săi".[243]

Daniile și diverse alte acte de caritate în beneficiul săracilor funcționau ca încă un factor de întărire a rețelei de ajutor social. Prin profeții Săi, Domnul de multe ori ne aduce aminte că El își dorește milostenie, nu sacrificiu.[244] Acestea erau daruri făcute de bunăvoie, prin aceea că donatorul era în contact cu destinatarul și, ca atare, știa cui îi dă banii, cine are nevoie de ei și cum sunt folosiți.

Conform legii lui Moise, membrii familiei trebuiau să aibă grijă de cei al căror întreținător murise (văduve, orfani). Fratele celui decedat trebuia să se însoare cu văduva. Primul fiu care li se năștea era considerat cel al răposatului soț și, după ce creștea, trebuia să aibă grijă de mama lui. Se cuvine remarcat că văduvele nu moșteneau nimic de la defunct și că uneori se vedeau obligate să se întoarcă la familia de origine, odată devenite văduve. În vremuri de război, văduvele aveau dreptul să participe la împărțeala prăzii capturate, iar în vremuri de restriște, banii lor erau puși la păstrare în templu, unde ele munceau adesea ca ajutoare ale leviților. Întregul *Vechi Testament*, și mai ales Deuteronomul, ține minte văduvele și

---

[243] Tamari, *The Challenge of Wealth*, 52.

[244] „Că milă voiesc, iar nu jertfă, și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot", Osea 6:6. Vezi și Isaia 1:11; acest precept are și un omolog în *Noul Testament*, în Sfânta Evanghelie după Matei 9:13: „Dar mergând, învățați ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă; că n-am venit să chem pe drepți, ci pe păcătoși la pocăință". Și tot în Evanghelia după Matei, ceva mai departe: „Dacă știați ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă, n-ați fi osândit pe cei nevinovați", 12:7.

orfanii. Ei se află sub o protecție specială, și cei care se poartă rău cu ei vor avea de înfruntat judecata Domnului:

> El ridică pe cel sărac din pulbere
> și din gunoi pe cel lipsit,
> punându-i în rând cu cei puternici
> și dându-le scaunul măririi.[245]

> Cel care apasă pe cel sărman defaimă pe Ziditorul lui,
> dar cel ce are milă de sărac Îl cinstește.[246]

> Cine își astupă urechea la strigătul celui sărman și el, când va striga,
> nu i se va răspunde.[247]

> Pe străin să nu-l strâmtorezi, nici să-l apeși, căci și voi ați fost străini
> în pământul Egiptului.[248]

După cum se vede, pe lângă văduve și orfani, *Vechiul Testament* îi cuprinde și pe imigranți în aria sa de protecție socială.[249] Israeliții trebuia să le aplice și lor aceleași reguli - nu puteau să facă discriminare după origine. „Aceeași judecată să aveți și pentru străin, și pentru băștinaș, că Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru".[250] Străinii aveau același drept de spicuit ca orice israelit. În legătură cu aceasta, israeliților li se reamintește frecvent că și ei au fost sclavi în Egipt. Ei nu trebuie să uite situația cea mai nenorocită în care s-au

---

[245] 1 Regi 2:8.

[246] Pildele lui Solomon 14:31.

[247] Pildele lui Solomon 21:13.

[248] Ieșirea 22:21.

[249] Leviticul 25:47.

[250] Leviticul 24:22.

aflat și trebuie să se poarte cumsecade cu sclavii lor, ca să nu mai vorbim de oaspeții lor! „Și în via ta să nu culegi strugurii rămași, nici boabele ce cad în via ta să nu le aduni; lasă-le pe acestea săracului și străinului, că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău"[251].

Toate regulile descrise mai sus arată cât de important era rolul jucat în iudaism de comunitate și de coeziunea ei. Cu cât crește numărul de responsabilități, însă, cu atât crește și dificultatea de a le pune în practică. Îndeplinirea lor, așadar, acolo unde se poate acest lucru, are loc treptat, „în straturi". Activitățile caritabile sunt clasificate în Talmud după mai multe grupuri vizate, cu grade diferite de prioritate, împărțite, s-ar putea spune, conform unor reguli de subsidiaritate.

> Iudaismul recunoaște diferite grade de responsabilitate față de cei nevoiași. Interpretând obligația biblică de a le împrumuta bani celor săraci (Ieșirea 22:25), Talmudul conchide că fiecare are obligația primordială de a satisface trebuințele financiare legitime ale membrilor propriei familii. Doar după ce a satisfăcut necesitățile familiei, individul are obligația de a se îngriji de nevoile propriului oraș. În sfârșit, după ce au fost satisfăcute trebuințele orașului, abia atunci individul are obligația de a se întoarce spre nevoile altor orașe (Baba Mezia 71a).[252]

Diferențele cele mai pronunțate sunt în responsabilitățile față de diverse grupuri aflate la mai mare depărtare în plan social, așa cum se poate vedea din exemplul împrumutării banilor cu dobândă, unde există o linie de demarcație între (ne)membrii datornici față de comunitatea evreiască.

---

[251] Leviticul 19:10.

[252] Pava, *The Substance of Jewish Business Ethics*, 607.

Bani abstracți, dobândă interzisă și era noastră a datoriilor

Dacă nouă ni se pare că era contemporană se bazează pe bani și datorie și că vremurile pe care le trăim vor fi înscrise în istorie sub titulatura „Era datoriilor", atunci cu siguranță va fi interesant să urmărim cum a avut loc această evoluție. Bani, datorie, dobândă – toate acestea sunt lucruri de care nu ne imaginăm cum ne-am putea lipsi în societatea modernă. Keynes chiar considera dobânda și acumularea de capital drept factorul declanșator al progresului modern.[253] Dar la început de tot, legătura era cu regulile etice și credința, cu simbolismul și încrederea.

Primii bani au apărut sub forma unor tăblițe de lut din Mesopotamia, pe care erau înscrise datorii. Aceste datorii erau transferabile, deci deveneau monedă de schimb. Până la urmă, „Nu e deloc o coincidență faptul că, în limba engleză, rădăcina cuvântului «credit» este «credo», care în latină înseamnă «eu cred»".[254] Aceste tăblițe au fost păstrate dintr-o epocă de acum mai bine de cinci mii de ani și sunt cele mai vechi scrieri pe care le avem. Monedele au apărut în jurul anului 600 î.e.n. și au fost găsite în templul din Efes dedicat zeiței Artemis. Monedele de atunci nu difereau prea mult de cele din prezent; purtau pe ele simbolul unui leu și conturul zeiței Artemis sau al unei bufnițe.

---

[253] „Era modernă s-a deschis, cred eu, cu acumularea de capital, care a început în secolul al XVI-lea. Eu cred, din rațiuni cu care nu este cazul să împovărez discuția de față, că acest lucru s-a datorat inițial creșterii prețurilor și profiturilor la care această creștere a dus, rezultată din bogăția de aur și argint adusă de Spania din Lumea Nouă în cea veche. De atunci și până acum, capacitatea de acumulare prin dobândă capitalizată, care pare să fi fost adormită timp de multe generații, a renăscut și și-a reînnoit forța. Iar puterea dobânzii capitalizate pe parcursul a două sute de ani poate depăși orice închipuire", Keynes, *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, 358.

[254] Ferguson, *The Ascent of Money*, 30.

China a introdus monedele în anul 221 î.e.n.[255] Într-o anumită măsură, s-ar putea spune că primul instrument bănesc a fost creditul sau încrederea. Banii se pot materializa, pot fi „întrupați" sub formă de monede metalice, dar ceea ce este cert este că „banii nu sunt metal", nici chiar cel mai rar metal, „ei sunt încredere înscrisă"[256] și banii, de fapt, nu au absolut nimic în comun cu obiectul material care îi poartă (monedă metalică, bancnotă). „Banii sunt o chestiune de convingere, chiar de credință".[257] Această idee se vede foarte frumos exprimată prin termenul ceh pentru împrumutător, *věřitel*, care în sens propriu, literal, înseamnă *cineva care crede*. Creditorul este cineva care crede în datornic. Banii sunt o abstractizare socială. Sunt un acord social, un contract nescris.[258] Invocarea etalonului aur are aceeași însemnătate ca invocarea etalonului lut. Popoarele primitive își dădeau seama că moneda de schimb, mijlocul de circulație, nu are nimic în comun cu suportul său material. Metalele sunt uneori purtătoarele încrederii, dar la fel de bine ar putea să fie lutul – cea mai comună „materie primă" pe care o avem la picioarele noastre, cel mai ubicuu material. Același lut, aceeași „pulbere a pământului" din care a fost creat și

---

[255] *Ibid.*, 25, 28.

[256] *Ibid.*, 30.

[257] *Ibid.*, 29.

[258] În același timp, banii dau posibilitatea creării de legături reciproce, chiar și în societățile foarte vaste. Datorită lor, putem avea încredere într-o persoană pe care nu o cunoaștem, dar care respectă aceleași valori (monetare). Așa cum subliniază Simmel în capitolul „Activitatea economică instituie distanțe și apoi le parcurge" (titlul practic explică despre ce este vorba), până la urmă, banii sunt cei care întemeiază mai multe legături între oameni decât au existat vreodată înainte (vezi Simmel, *Philosophy of Money*, 75–79). Faptul că banii reprezintă, într-un fel, încredere instituționalizată, este dovedit de variatele ornamente, semne și simboluri presărate pe bancnote și monede metalice până în ziua de azi. Ele sunt un soi de simbol „sfânt" al statalității, al personalităților noastre sfinte sau importante istoric. Ca și cum bancnota respectivă sau utilizatorul ei „se jură" pe autoritatea simbolului: „Cu el îmi arăt credința și că respect aceste înscrisuri și că le voi accepta".

Adam, cum scrie în „Facerea". Primul om și primii bani au fost deopotrivă produse ale pământului.[259]

Interesant este că găsim în „Facerea" prima mențiune despre prima tranzacție monetară care a avut loc vreodată, în povestea lui Avraam, și că aceasta este însoțită de o cimilitură singulară. Povestea se referă la vânzarea unei țarini pe care Avraam o cumpără de la hitiți, ca s-o poată îngropa pe Sara.[260] Dar hitiții vor să i-o *dea*, nu să i-o vândă! Până atunci, toate *tranzacțiile* cu lucruri de valoare, la care se face referire în „Facerea", au fost non-monetare, iar schimbul de proprietate avea loc prin daruri[261] sau violență (Avraam câștigă o pradă de război substanțială de la un rege care a atacat Sodoma și

---

[259] Vezi și Simmel, *Philosophy of Money*.

[260] Facerea 23:3–16: „ Apoi s-a dus Avraam de la moarta sa, a grăit cu fiii lui Het și a zis: «Eu sunt între voi străin și pribeag; dați-mi dar în stăpânire un loc de mormânt la voi, ca să îngrop pe moarta mea». «Nu, domnul meu, ci ascultă-ne: Tu aici la noi ești un voievod al lui Dumnezeu. Deci, îngroapă-ți moarta în cel mai bun dintre locurile noastre de îngropare, că niciunul dintre noi nu te va opri să-ți îngropi moarta acolo». Atunci s-a sculat Avraam și s-a închinat poporului țării aceleia, adică fiilor lui Het. Și a grăit către dânșii Avraam și a zis: «Dacă voiți din suflet să-mi îngrop pe moarta mea de la ochii mei, atunci ascultați-mă și rugați pentru mine pe Efron, fiul lui Țohar, ca să-mi dea peștera Macpela pe care o are în capătul țarinei lui, dar să mi-o dea pe bani gata, ca să o am aici la voi în stăpânire de veci pentru îngropare». Efron însă ședea atunci în mijlocul fiilor lui Het. Și a răspuns Efron Heteeanul lui Avraam, în auzul fiilor lui Het și al tuturor celor ce veniseră la porțile cetății lui, și a zis: «Nu, domnul meu, ascultă-mă pe mine: Eu îți dau țarina și peștera cea dintr-însa și ți-o dau în fața fiilor poporului; ți-o dau însă în dar. Îngroapă-ți pe moarta ta». Avraam însă s-a închinat înaintea poporului țării și a grăit către Efron în auzul a tot poporul ținutului aceluia și a zis: «De binevoiești, ascultă-mă și ia de la mine prețul țarinei și voi îngropa acolo pe moarta mea». Răspuns-a Efron lui Avraam și i-a zis: «Ascultă, domnul meu, țarina prețuiește patru sute sicli de argint. Ce este aceasta pentru mine și pentru tine? Îngroapă-ți dar pe moarta ta!». Atunci, ascultând pe Efron, Avraam a cântărit lui Efron atâta argint, cât a spus el în auzul fiilor lui Het: patru sute sicli de argint, după prețul negustoresc."

[261] Avram primește un dar substanțial de la Abimelec, pe care Avram l-a mințit când i-a spus că Sara, nevasta lui, îi este soră: „ Atunci a luat Abimelec o mie de sicli de argint, vite mari și mici, robi și roabe și a dat lui Avraam; și i-a dat înapoi și pe Sarra, femeia sa. Și a zis Abimelec către Avraam: «Iată, ținutul meu îți este la îndemână: locuiește unde îți place!». Iar către Sarra a zis: «Iată, dau fratelui tău o mie de sicli de argint, care vor fi ca un văl pe ochi pentru cei ce

Gomora).[262] În cadrul primei tranzacții monetare, Avraam insistă că el dorește că cumpere țarina „pe bani gata, ca să o am aici la voi în stăpânire de veci pentru îngropare". El refuză oferta de a primi locul de mormânt pe gratis, ba chiar o face de două ori. E de-a dreptul surprinzător cât de amănunțit se descrie tot acest proces, fără ca protagoniștii să se tocmească, cât de cât, asupra prețului. Vom examina în mai mare detaliu simbolistica darului în capitolul despre creștinism.

Odată cu creditul originar (adică banii), vine inseparabil și dobânda. Pentru vechii evrei, problema dobânzii era una de natură socială: „De vei împrumuta bani fratelui sărac din poporul Meu, să nu-l strâmtorezi și să nu-i pui cămătă".[263] Controversa dacă perceperea unei dobânzi este sau nu un păcat durează de milenii. În *Vechiul Testament*, există o interdicție explicită asupra perceperii unei dobânzi de către evrei de la semenii lor tot evrei:

> Să nu dai cu cămătă fratelui tău nici argint, nici pâine, nici nimic din câte se pot da cu cămătă. Celui de alt neam să-i dai cu cămătă; iar fratelui tău să nu-i dai cu cămătă, ca Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze întru toate câte se fac de mâinile tale în pământul în care mergi ca să-l iei în stăpânire.[264]

Ulterior, creștinii și-au impus și ei această interdicție, iar perceperea unei dobânzi a fost multă vreme prohibită și pedepsită public. Cu toate acestea, toată lumea avea nevoie să împrumute bani, la un moment dat, și nimeni nu voia să dea bani fără dobândă. Și, deși în mod paradoxal creștinii

---

sunt împrejurul tău și pentru lumea toată. Și iată că acum ești socotită dreaptă!», Facerea 20:1416.

[262] Facerea 14.

[263] Ieșirea 22:25.

[264] Deuteronomul 23:19–20. Vezi și Leviticul 25:36–37 și Ezechiel 24.

îi socoteau pe evrei un popor necurat, autoritățile creștine le permiteau acestor „necurați" - adică, mai degrabă, le încredințau ca misiune - să acorde împrumuturi cu dobândă. Această îndeletnicire a reprezentat una dintre puținele ocupații pe care evreii le puteau exercita în Europa Centrală medievală.

William Shakespeare ne-a lăsat o faimoasă ilustrare a acestui fapt în piesa *Negustătorul din Veneția*, unde unul dintre antagoniștii principali, evreul Shylock, cere o livră din carnea împrumutatului, ca garanție pentru eventualitatea de neplată a datoriei. În Veneția secolului al XIV-lea, evreii îndeplineau funcția de cămătari. Așa cum observă istoricul economiei Niall Ferguson, când Shylock spune că „Antonio este un om bun", el nu se referă în ultimă instanță la însușirile morale ale tânărului, ci, mai degrabă, la capacitatea lui de rambursare (în ciuda acestei recunoașteri, riscul rezidual este totuși asigurat - în mod non-monetar - cu o livră din propria-i carne, drept zălog). Aceasta a fost epoca în care evreii au învățat mai bine ca oricine altcineva cum se face un asemenea negoț. Până la urmă, termenul „bancă" provine din italienescul *banci*, care se referea la băncile pe care stăteau așezați cămătarii evrei.[265]

Dar vechii evrei se apropiau nu doar de dobândă cu prudență, ci și de datorie ca întreg. În afară de iertarea datoriilor, deja pomenită, existau și reguli clar stabilite pentru cât de departe se putea merge cu fixarea garanțiilor și cu neplata sumelor împrumutate. Nimeni nu trebuie să se îndatoreze până într-acolo încât să-și poată pierde sursa de subzistență: „Nimeni să nu ia zălog piatra de deasupra sau cea de dedesubt a râșniței, că ar însemna că iei zălog însăși viața cuiva".[266]

[265] Ferguson, *The Ascent of Money*, 35.

[266] Deuteronomul 24:6.

Dar să revenim la prohibiția din *Vechiul Testament* asupra perceperii dobânzii. La vremea respectivă, interdicția avea rolul unui instrument de protecție socială. Pe atunci, când săracul se împrumuta din necesitate, era vorba de un împrumut social (spre deosebire de astăzi, când majoritatea împrumuturilor noastre nu sunt din necesitate, ci din belșug). Când săracul se împrumuta din cauza unei situații disperate și urgente sau din pură nevoie, el nu trebuia să fie încă și mai mult împovărat cu o dobândă în plus.

> Dacă fratele tău va sărăci și va ajunge la strâmtorare înaintea ta, ajută-l, fie străin, fie băștinaș, ca să trăiască cu tine. Să nu iei de la el dobândă și spor, ci să te temi de Dumnezeul tău, ca să trăiască fratele tău cu tine. Eu sunt Domnul. Argintul tău să nu ți-l dai lui cu camătă și pâinea ta să nu i-o dai ca s-o iei cu spor.[267]

Pe parcursul istoriei însă, rolul împrumuturilor s-a schimbat, iar bogații au luat credite în special pentru a face investiții, așa cum se întâmplă și în cazul lui Shylock și al garantului lui Antonio (acesta din urmă fiind un negustător, ale cărui mărfuri se aflau undeva pe mare). Într-un asemenea caz, o prohibiție asupra dobânzii nu prea avea vreo semnificație etică. Toma din Aquino, savantul medieval (1224–1274), este de aceeași părere; în vremea lui, interdicția strictă asupra împrumutării cu dobândă cămătărească a fost mult relaxată, posibil chiar datorită lui.

Astăzi, poziția și semnificația banilor și a datoriei au mers atât de departe și au ajuns la un statut atât de predominant în societate, încât posibilitatea de manevrare organizată a datoriilor (politica fiscală), a dobânzilor sau a ofertei de bani

[267] Leviticul 25:35–37.

(politica monetară) echivalează cu posibilitatea ca acești doi factori să dirijeze (sau măcar să influențeze), într-o anumită măsură, întreaga economie și societatea. Banii își joacă nu doar rolurile lor clasice (ca mijloc de schimb, ca tezaurizatori de valoare etc.), ci și unul mult mai important și mai influent: banii pot să stimuleze, să dinamizeze (sau să încetinească) întreaga economie. Banii joacă un rol economic național. Există chiar și o școală de teorie a economiei care a inclus direct banii în denumirea sa: monetarismul. Această școală, reprezentată îndeosebi de Milton Friedman, propovăduiește că gestionarea ofertei de bani este mijlocul primordial de influențare a activității economice. Acest lucru s-ar putea întâmpla numai într-o societate puternic monetizată, care are printre caracteristicile sale principale recursul la datorie și dobândă.

Întâmplător, bancnotele și monedele metalice (adică purtătoarele simbolice ale valorii) nu ne aparțin.[268] Ele se află în proprietatea băncii naționale, acesta fiind și motivul pentru care nu putem, de exemplu, să le modificăm aspectul (și nici să le tipărim; aici, concurența pur și simplu nu funcționează).[269] Mai mult, nu avem libertatea să nu primim banii, să nu-i acceptăm, să nu-i respectăm.

---

[268] „Dat fiind că majoritatea oamenilor trebuie să se concentreze pe dobândirea banilor, ca scop proxim, pentru cea mai mare parte a vieții lor, apare ideea că orice fel de fericire și orice fel de satisfacție definitivă în viață are o legătură solidă cu posesia unei sume anume de bani; (...) Dar când acest țel a fost atins, se instalează adesea plictiseala de moarte și dezamăgirea, foarte vizibile la oamenii care se retrag la pensie după ce au economisit o anumită sumă (...) banii își revelează adevăratul caracter, de simplu mijloc, care devine inutil și deloc necesar, de îndată ce viața nu se mai concentrează decât asupra lui; banul este doar o punte către valorile definitive, și nu poți trăi pe o punte", Simmel, *Simmel on Culture*, 250.

[269] În ciuda acestui lucru, oameni de știință ca F.A. Hayek, deja menționat, își doreau ca fiecare instituție să tipărească bani proprii și instituțiile să se concureze între ele.

Banii ca energie: călătoria în timp și produsul îndatorat brut (PIB)

Să mai adăugăm aici că atitudinea de condamnare a dobânzii avea și o influentă tradiție antică, venită din scrierile lui Aristotel. Acesta a înfierat dobânda[270] nu doar dintr-un punct de vedere moral, ci și din rațiuni metafizice. Toma din Aquino împărtășea aceeași teamă de dobândă, argumentând și el că timpul nu ne aparține, iar din acest motiv nu trebuie să cerem dobândă.

Și tocmai relația dintre timp și bani este cea foarte interesantă. Căci banii seamănă cumva cu energia, dat fiind că pot să călătorească în timp. Și sunt un tip foarte util de energie, dar în același timp și foarte periculos. Oriunde ai pune această energie, pe continuumul timp-spațiu, oriunde ai planta-o, ceva se întâmplă acolo. Ca formă de energie, banii pot să călătorească de-a lungul a trei dimensiuni: pe verticală (cei care au capital îl împrumută celor care nu au) și pe orizontală (viteza și libertatea de mișcare în deplasarea pe orizontală sau geografică au devenit produsul secundar – sau forța motrice? – a globalizării), dar banii (spre deosebire de oameni) pot călători și prin timp. Această călătorie în timp a banilor este posibilă tocmai din cauza dobânzii. Pentru că banii sunt un construct abstract, existența lor nu se vede limitată de materie sau spațiu, și nici măcar de timp. Nu ai nevoie de nimic altceva decât de un cuvânt, eventual scris, sau chiar numai de o promisiune verbală. „Dă-i bătaie, o să plătesc eu" – și poți începe să clădești un zgârie-nori în Dubai. Evident, bancnotele și monedele

[270] „Soiul cel mai detestat, și din cele mai întemeiate motive, este cămătăria, care scoate un câștig din bani în sine. Căci rostul banilor era să fie folosiți la schimb, nicidecum să se înmulțească prin dobândă. Tocmai de-aceea, dintre toate modurile de-a obține avuție, acesta este cel mai nefiresc", Aristotel, *Politica*, 1258a39–1258b7.

metalice nu pot să călătorească în timp. Dar ele nu sunt decât simboluri, un mod de materializare, o întruchipare sau întrupare a energiei banilor. Datorită acestei însușiri, putem stoarce de energie viitorul în beneficiul prezentului. Datoria poate să transfere energie dinspre viitor spre prezent.[271] Pe de altă parte, economisirea poate să acumuleze energie din trecut și s-o trimită spre prezent. Politica monetară și cea fiscală nu se deosebesc cu nimic de gestionarea acestei energii.

Dacă venim în prezent, însușirea energetică a banilor poate fi demonstrată cu ajutorul unor lucruri cum ar fi statistica PIB-ului. Din cauza nedeterminării timpului, discuțiile pe marginea creșterii PIB-ului tind adesea să fie lipsite de sens. Creșterea PIB-ului poate fi pur și simplu influențată cu ajutorul datoriei (și prin intermediul politicii fiscale, fie sub forma deficitelor, fie sub cea a excedentelor bugetare)[272] sau cu ajutorul ratelor dobânzii (politica monetară). Ca atare, ce sens mai are o statistică a creșterii PIB-ului într-o situație în care punctul de plecare comportă un deficit de câteva ori mai mare decât creșterea? Ce rost mai are să-mi măsor bogățiile, dacă m-am împrumutat ca să le dobândesc?[273]

---

[271] Apelând la un oarecare grad de exagerare, am putea spune că banii pot face un lucru similar cu alcoolul, care deține o putere singulară asemănătoare. Alcoolul nu poate îmbunătăți starea de spirit generală sau tonusul energetic al persoanei în cuază, dar e ca și cum i-ar transfera în momentul prezent energia de a doua zi. Cu alte cuvinte, „valoarea energetică" a sfârșitului de săptămână este constantă. Pur și simplu, o parte din acea energie se vede mutată din viitor (sîmbătă dimineață) în prezent (vineri seară). Exact la fel ca în cazul datoriei monetare, alcoolul aspiră energie din dimineața zilei de sâmbătă și o mută, o investește în seara de vineri. Și, brusc, avem atât de multă energie, încât începem să ne purtăm altfel decât de obicei, altfel decât normal. Suntem mai îndrăzneți, consumăm mai mult... pur și simplu ne simțim cu adevărat bine. Numai că energia banilor are o rază de bătaie mult mai lungă decât un weekend.

[272] Bugetele naționale de azi sunt atât de mari, încât creșterea economiei poate fi manipulată prin dezechilibrul lor, fie în direcția stimulării, fie în direcția încetinirii ritmului de creștere.

[273] Un exemplu: dacă eu iau cu împrumut 10 la sută din venitul meu, numai dacă sunt cu adevărat nebun voi susține că sunt cu 10 la sută mai bogat – sau mai productiv, ca să fim

Evreii, la fel ca Aristotel, aveau o atitudine foarte precaută în privința împrumuturilor. Problema dobânzii/ cametei a devenit una dintre primele controverse economice. Fără nici cea mai mică bănuială despre viitorul rol al politicii economice (fiscale și monetare), vechii evrei se prea poate să fi simțit instinctiv că erau pe cale să descopere o armă foarte puternică - una care-l putea servi pe om foarte bine, dar îi putea deveni și stăpân înrobitor (la propriu). Politicile fiscale, la fel ca și cele monetare, sunt arme redutabile, dar parșive.

Seamănă cumva cu folosirea barajelor de apă. Atunci când construim un baraj, preîntâmpinăm perioadele de secetă și inundații în valea unui râu; limităm capriciile naturii și, în foarte mare măsură, îi evităm incalculabilele cicluri. Folosind barajele, putem regulariza debitul de apă până la a-l face aproape constant. Cu ajutorul lor, îmblânzim râul (și, de asemenea, putem obține și energie electrică de la baraj) și îl aculturăm - nu va mai fi la fel de sălbatic și va începe să se comporte așa cum ne-am imaginat noi. Respectiv, cu siguranță că în timp va părea astfel. Dar dacă nu regularizăm judicios cursul râului, se prea poate ca apa să umple lacul de acumulare și să rupă barajul. Pentru orașele aflate în aval, sfârșitul ar fi mult mai rău decât dacă nu s-ar fi construit niciodată barajul.

La fel stau lucrurile și cu gestionarea energiei banilor prin politici fiscale și monetare. Manipularea excedentelor și a deficitelor bugetare și manipularea dobânzii de referință a băncii centrale sunt daruri ale civilizației care pot servi societatea și pot realiza lucruri măreațe. Dar dacă începem să le folosim fără chibzuință, sfârșitul nostru va fi mult mai rău decât dacă aceste daruri n-ar fi existat niciodată.

---

mai exacți. Nici vorbă să fiu mai bogat, nici măcar cu un cent! Dar dintr-un punct de vedere optic mie chiar mi-a crescut venitul, deci pot (mulțumită unui împrumut!) să cheltuiesc cu 10 la sută mai mult.

Munca și odihna – economia Sabatului

Spre deosebire de conotația negativă atribuită muncii omului (munca manuală e doar pentru sclavi)[274] de către vechii greci, munca nu era considerată degradantă în *Vechiul Testament*. Dimpotrivă, subjugarea naturii este de-a dreptul o misiune divină, care inițial se număra printre chiar primele binecuvântări primite de om de la Creatorul său:

> Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!"[275]

Abia după căderea în păcat a omului se transformă munca într-un blestem.[276] Ba chiar s-ar putea spune că acesta este și singurul blestem, cel al neplăcerii muncii, pe care Domnul îl aruncă asupra lui Adam. În loc să se îngrijească de Grădina Edenului, acum „în sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta".[277] O muncă plăcută – până în ziua de azi, oamenii se ocupă de grădinărit din plăcere, în chip de hobby! – devine dintr-odată un blestem urâcios. Dacă înainte omul a trăit în armonie cu

---

[274] Interesant de remarcat că, dacă prin muncă manuală înțelegem o muncă rezervată sclavilor, iar pe sclavi îi vedem ca pe niște mașini, Platon nici nu era prea departe de adevărul contemporan. În ziua de azi, toate muncile manuale grele sunt practic lăsate pe seama mașinilor, oamenii rezervându-și munca în care este nevoie de creativitate, judecată rațională sau decizii ale liberei voințe. În accepțiunea lui Platon, exact aceasta era funcția unui om liber (care nu era sclav): activitatea intelectuală.

[275] Facerea 1:28. Munca se transformă în ceva greu după blestemul din Facerea 3:17–19.

[276] Facerea 3:17–19: „Iar lui Adam i-a zis: «Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce»."

[277] Facerea 3:19.

natura, de-acum, după căderea în păcat, el trebuie să se lupte cu ea; natura îi stă împotrivă și el îi este vrăjmaș, naturii și animalelor ei. Din Grădină, am ajuns pe un câmp (de bătălie).

Putem doar să facem speculații cu privire la gradul în care acum, la câteva mii de ani după ce au fost scrise aceste rânduri în Cartea Facerii, am reușit să ne eliberăm de acest blestem primordial. S-ar putea spune că, în lumea dezvoltată din prezent, un număr esențial de oameni nu mai trebuie *să-și câștige pâinea cu sudoarea frunții*, dar chiar și așa, suntem departe de-a munci la serviciu cu aceeași plăcere cu care trebăluim în grădina de lângă casă! Cei care își văd munca în acest fel s-ar putea spune că au reușit să scape de acest blestem primordial. La origine, munca trebuia să fie un lucru care să ne aducă plăcere, un lucru care să ne facă să ne simțim împliniți – un lucru pe care să-l considerăm agreabil, simțindu-ne chemați să-l înfăptuim.

Munca este, de asemenea, nu doar o sursă de plăcere, ci și un rang social; este considerată o onoare. „Vezi tu un om dibaci la lucrul lui? El va sta înaintea conducătorilor și nu înaintea oamenilor de rând".[278] Niciuna din culturile învecinate nu apreciază atât de mult munca. Ideea demnității muncii este unică în tradiția ebraică.[279] Iar una dintre cele mai des folosite binecuvântări era: „Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze întru toate lucrurile mâinilor tale!"[280]

Atât Platon, cât și Aristotel considerau că munca este necesară pentru supraviețuire, dar și că numai clasele inferioare trebuie să i se dedice, astfel încât elitele să nu fie nevoite să-și bată capul cu ea și să se poată ocupa exclusiv de „lucruri pur

[278] Pildele lui Solomon 22:29.

[279] Apoi, de-a lungul istoriei, prețul muncii a fost împins la extremă, cum s-a întâmplat cu poziția muncitorilor în comunism, unde munca depusă de om este nu doar extrem de prețuită, ci devine și unica sursă a valorii

[280] Deuteronomul 24:19.

spirituale – arta, filosofia și politica". Aristotel chiar consideră munca „o pervertită pierdere de vreme, care nu face decât să împovăreze drumul omului spre adevărata onoare".[281]

Vechiul Testament adoptă o optică foarte diferită asupra muncii. Aceasta este lăudată în multe pasaje:

> Mâna leneșilor pricinuiește sărăcie, iar mâna celor înțelepți adună avuții[282] (...) Dulce este somnul lucrătorului, fie că mănâncă mult, fie că mănâncă puțin, dar belșugul bogatului nu-i dă răgaz să doarmă.[283] (...) Pofta celui leneș îl omoară, căci mâinile nu voiesc să lucreze.[284]

Pe de altă parte, munca văzută ca unitate de producție avea totuși niște limite. În ciuda acestui fapt, munca era considerată un destin firesc al omului. Gândirea ebraică se caracterizează printr-o delimitare strictă a sacrului de profan. În viață există pur și simplu zone sfinte, în care nu este îngăduit să faci economii, să raționalizezi sau să maximizezi eficiența.[285] Un exemplu elocvent este porunca privitoare la ziua de odihnă, Sabatul. Nimeni nu avea voie să muncească în această zi, nici măcar cei supuși unui evreu evlavios:

> Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești. Lucrează șase zile și-ți fă în acelea toate treburile tale, iar ziua a șaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău: să nu faci în acea zi niciun lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămâne la tine.[286]

---

[281] Hill, *Historical Context of the Work Ethic*, 1.

[282] Pildele lui Solomon 10:4.

[283] Ecclesiastul 5:11.

[284] Pildele lui Solomon 21:25.

[285] Vezi și Eliade, *Sacrul și profanul – natura religiei* și *Cosmos și istorie – mitul eternei reîntoarceri*.

[286] Ieșirea 20:8–11.

Deși, dintr-un punct de vedere economic, era cu siguranță posibil să petreci ziua a șaptea într-un mod mult mai productiv, mesajul transmis de porunca asupra zilei de sâmbătă era că oamenii nu fuseseră creați, în primul și-n primul rând, pentru muncă. Paradoxal, tocmai această poruncă a Domnului, din cele zece, se vede astăzi încălcată, probabil, cel mai des. Privită problema din acest unghi, mesajul *Vechiului Testament* se opune nemijlocit modului de gândire al lui Ghilgameș, prin care acesta încearcă să-și transforme supușii în *robot*-ori, care muncesc constant până când odihna devine absolut necesară. Sabatul evreiesc nu este un răgaz de odihnă chiar atât de *necesar*, care în fapt este la fel de necesar ca pauza pentru o mașinărie suprasolicitată sau un fierăstrău supraîncălzit. Ce suntem noi? Mașini? Trebuie *să luăm o pauză* doar ca să nu ne crească temperatura și să nu ne blocăm, la fel ca lama fierbinte a fierăstrăului după ce a tăiat întruna bușteni? Noi ne odihnim doar pentru ca, după un mic răgaz, să putem spune (la fel ca Boxer, calul din *Ferma animalelor* a lui Orwell): „Voi munci și mai mult!"? Ăsta e rostul odihnei? Ca să crească eficiența? Ca să nu aibă loc accidente de muncă?

Sâmbăta Sabatului nu a fost instituită pentru creșterea eficienței. A fost un răgaz ontologic real, care a urmat exemplul celei de-a șaptea zi de creație a Domnului. Exact la fel cum Domnul nu s-a odihnit doar fiindcă obosise sau ca să-și refacă forțele; ci pentru că El încheiase ceea ce avea de făcut. El își încheiase lucrarea și acum voia să se poată bucura de ea și s-o sărbătorească. Cea de a șaptea zi a creației este plăcere. Domnul a creat lumea în șase zile, iar noi avem șase zile în care s-o perfecționăm. În ziua de sâmbătă, lumea, așa neîndoios de imperfectă cum este și cu toate neajunsurile ei, *nu* trebuie să fie perfecționată. Șase șeptimi din timp poți fi nemulțumit și poți remodela lumea după chipul și asemănarea ta, omule, dar într-o șeptime din timp te vei odihni și nu vei

schimba nimic la creație! În ziua a șaptea, bucură-te de creație și desfată-te cu lucrurile mâinilor tale!

Respectarea Sabatului transmite mesajul că scopul creației nu a fost doar acela de a crea ceva, ci că ea, creația, avea un final, un scop. Procesul a fost doar un proces, nu un scop în sine. Întreaga Fire a fost creată pentru ca noi să ne putem găsi în ea odihnă, împlinire, bucurie. Semnificația, starea culminantă a ceea ce a fost creat, nu rezidă în creația următoare, ci în răgazul de tihnă din mijlocul a tot ceea ce am *co-creat* noi. Tradus în limbaj economic: sensul utilității nu este de a o spori permanent, ci de a ne odihni printre sporurile deja obținute. De ce învățăm doar cum să creștem câștigurile, dar nu și cum să ne bucurăm de ele, să fim conștienți de ele, să ne dăm seama de valoarea lor?

Această dimensiune a dispărut din știința economică de azi. Efortul economic nu mai are niciun țel în a cărui atingere să fie posibil să ne odihnim. Astăzi, noi cunoaștem doar creșterea de dragul creșterii, iar dacă firma sau țara noastră prosperă, aceasta nu înseamnă că am avea motive să ne odihnim, ci doar un motiv în plus pentru performanță mai multă și mai bună.[287] Dacă mai credem cât de cât în odihnă, în ziua de azi, motivele sunt cu totul diferite. Este vorba de odihna mașinii extenuate, de odihna celui slab și de odihna celor care nu sunt în stare să țină ritmul. Nici nu-i de mirare că nimeni nu mai folosește azi cuvântul „odihnă" (aproape că a devenit un termen peiorativ); spunem că *avem nevoie de o mică pauză* sau de *o zi liberă*. Interesant este și că, pentru zilele în care nu trebuie

[287] Așa cum observă economistul Jagdish Bhagwati, cu multă acuratețe, în cartea lui *In Defense of Globalization*, la pagina 33, nu cu mult timp în urmă, două procente din PIB pe an ar fi fost considerate un ritm decent de creștere. Dar acum, adică în anii din urmă, dacă anumite economii în curs de dezvoltare nu creșteau cu cel puțin șase procente (înainte de izbucnirea crizei), acest lucru ar fi fost considerat un eșec din partea lor.

să trudim, avem denumiri legate (cel puțin lexical) de ideea *golului, a vacuității, a spațiului în care nu există nimic*: „vacation" și „vacances" în engleză și, respectiv, franceză, a căror rădăcină latină, *vaco*, înseamnă atât „a fi liber, neocupat", cât și „a fi lipsit, a fi fără", ca și *Freizeit* în germană, care înseamnă atât *timp liber*, cât și *timp neocupat cu nimic*. Ca și cum aceste zile ar fi goale, în ele nu ar exista nimic.

M-am întâlnit odată cu un prieten și l-am întrebat ce mai face, cum se întâmplă de obicei la începutul unei conversații. El mi-a răspuns, surâzând: „Nimic. S-au făcut toate". Și nici măcar nu era vreun milionar sau, mă rog, persoană bine situată. De atunci, nu-mi pot lua gândul de la vorbele lui. Graba asta a noastră, economia civilizației noastre, nu are niciun țel la atingerea căruia să se poată odihni. Când o să spunem: „Gata, am încheiat"?

Concluzie: între utilitate și principiu

Influența gândirii evreiești asupra dezvoltării democrației pe baza economiei de piață nici că poate fi vreodată supraestimată. Moștenirea hotărâtoare pentru noi a fost absența unei percepții ascetice asupra lumii și respectul față de lege și proprietatea privată, dar ea a instituit și temelia plasei noastre de siguranță socială. Vechii evrei n-au disprețuit nicicând bunăstarea materială; dimpotrivă, credința evreiască conferă o enormă responsabilitate administrării avuției. De asemenea, ideea de progres și concepția liniară în privința timpului dă un sens vieții noastre (economice) – și datorăm acest lucru vremurilor *Vechiului Testament*. Am încercat aici să arătăm cum a desacralizat *Tora* trei domenii importante din viețile noastre: cârmuitorul muritor, natura și conceptul eroului. Am încercat

să arătăm că demersul căutării unui rai pe Pământ (similar celui evreiesc) a fost, de fapt, în forma lui desacralizată, același demers pe care și l-au propus și mulți dintre cei mai valoroși economiști din istoria noastră.

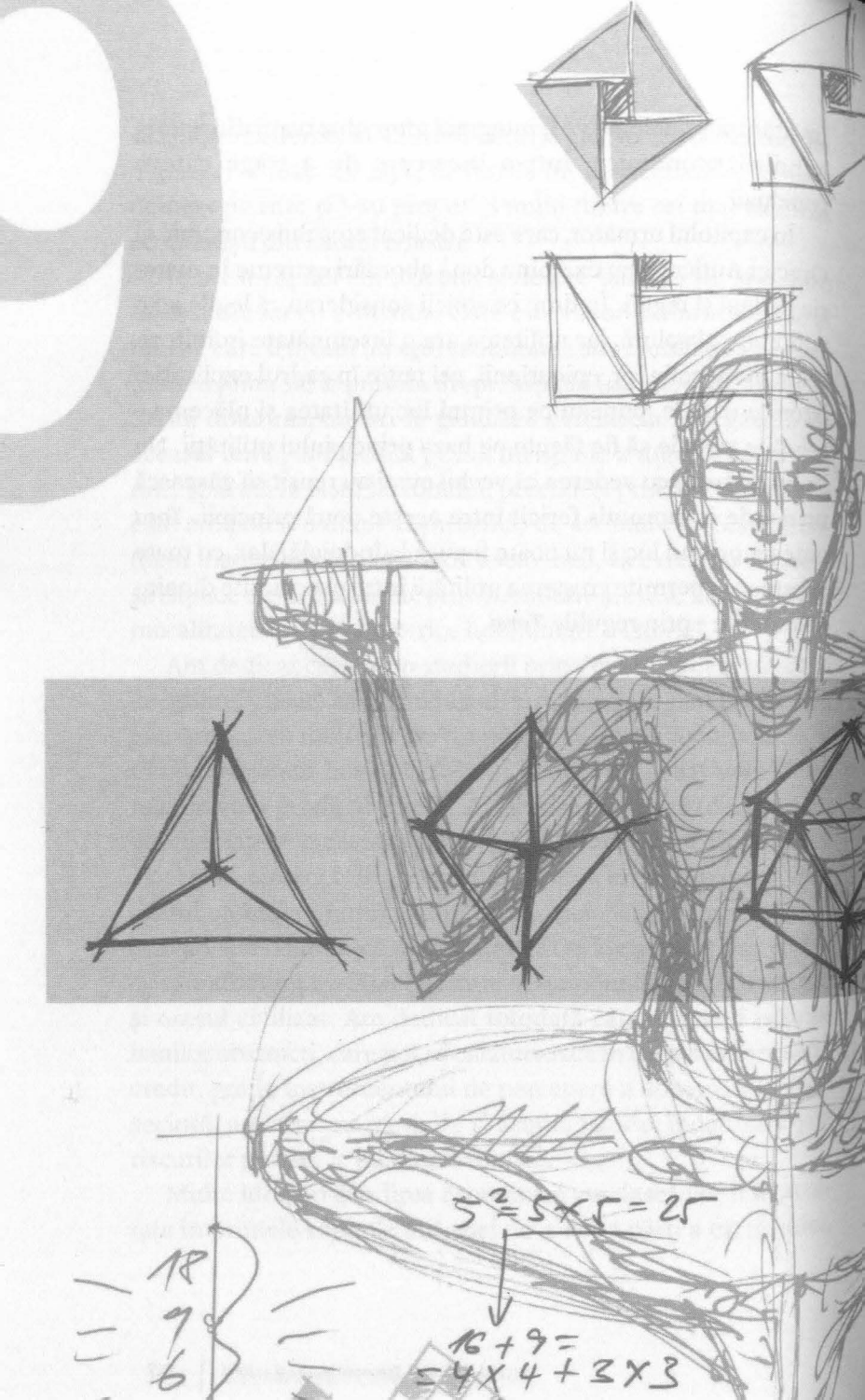
În acest capitol am discutat și despre bine și rău, și despre raporturile lor cu utilitatea. Care este raportul dintre binele și răul pe care îl facem (*ex ego*) și utilitatea sau inutilitatea pe care (ne așteptăm să) le primim drept răsplată (*ad ego*)? Am văzut că există două răspunsuri în gândirea evreiască. În legătură cu această temă, am studiat prima mențiune a unui ciclu economic, apărută în visul faraonului, precum și prima tentativă (pe care am putea-o numi keynesiană) de atenuare a acestei fluctuații (naturale). Am văzut, de asemenea, că evreii au încercat să explice ciclul economic prin moralitate și etică. Pentru evrei, moralitatea era forța motrice hotărâtoare a istoriei.

Am dedicat ceva timp studierii principiului Sabatului, ca zi de odihnă – poate ca memento al noțiunii că nu suntem aici, pe pământ, ca să muncim tot timpul, și că există locuri sfinte și momente sfinte în viață (Sabat), în care nu avem voie să ne maximizăm productivitatea. În gândirea iudaică, da, suntem cei chemați să încheiem creația, să administrăm Grădina, dar chiar și în această calitate, trebuie să muncim cu măsură. Avem un rol ca îndeplinitori ultimi ai creației – atât concret, cât și într-un sens ontologic mai abstract. De asemenea, am vorbit despre diferența izbitoare dintre viața nomadă independentă și orașul civilizat. Am dedicat totodată câteva pagini istoriei banilor abstracți, care pot să călătorească în timp sub formă de credit, grație instrumentului de percepere a dobânzii. În consecință, am aruncat o privire și asupra istoriei îndatorării și a riscurilor pe care le incumbă aceasta.

Multe idei din gândirea economică evreiască vor fi dezvoltate în primele capitole ale celei de-a doua părți a cărții. Aici,

învățătura principală va fi integrată altor observații din istoria gândirii economice, într-o încercare de a trage câteva concluzii.

În capitolul următor, care este dedicat etosului economic al Greciei Antice, vom examina două abordări extreme în materie de legi și reguli. În timp ce stoicii considerau că legile au o validitate absolută, iar utilitatea are o însemnătate infinitezimală în filosofia lor, epicurienii, cel puțin în cadrul explicației istorice uzuale, puneau pe primul loc utilitatea și plăcerea – regulile trebuie să fie făcute pe baza principiului utilității. Nu se poate trece cu vederea că vechii evrei au reușit să găsească un soi de compromis fericit între aceste două principii. *Tora* vine pe primul loc și nu poate fi pusă la îndoială, dar, cu toate acestea, ea permite creșterea utilității între niște limite dinainte stabilite – prin regulile *Torei*.


9
$5^2 = 5 \times 5 = 25$
$16 + 9 =$
$= 4 \times 4 + 3 \times 3$

3 | Grecia Antică[288]

... cea mai sigură caracterizare generală a tradiției filosofice europene este că aceasta constă dintr-o serie de note de subsol la Platon.
Alfred Whitehead

Filosofia europeană s-a născut în lumea Greciei antice; fundamentele civilizației euroatlantice, precum și cele ale științei economiei de aici s-au inspirat, în multe feluri. Nu vom putea niciodată să înțelegem pe deplin evoluția noțiunii moderne de economie fără a înțelege disputele dintre epicurieni și stoici; aici s-a născut acea parte din filosofie care mai târziu a devenit o componentă indivizibilă a științei economice. Hedonismul filosofului Epicur a fost acela care va beneficia ulterior de o economizare mai exactă și de o matematizare mai tehnică, prin strădaniile lui J. Bentham și J.S. Mill. Bazele idealizării raționale și subiectul progresului științific exprimat prin matematică pot fi găsite în Grecia antică, îndeosebi învățăturile lui Platon, și ambele au ajutat la definirea evoluției economiei. „Contribuția cea mai importantă și mai durabilă a lui Platon la gândirea formală a fost ridicarea matematicii la statutul de instrument fundamental în investigația științifică. Toate științele, inclusiv economia, care folosesc analize matematice, trebuie să cunoască esența idealismului platonic, pentru a putea evalua cum se cuvine semnificația și limitele matematicii în cadrul propriei discipline".[289] Dar mai întâi vom trece pe scurt în revistă

[288] Coautorul acestui capitol este Lukáš Tóth, care a și coredactat această carte.

[289] Lowry, „Ancient and Medieval Economics", 19.

concepțiile altor filosofi timpurii, și chiar mai înainte de ei, vom arunca o privire asupra tradiției poetice prefilosofice din perioada antică.

Din mit: adevărul poeților

Tradiția poetică, așa cum a fost încununată de *Iliada* și *Odiseea* lui Homer, a jucat un rol major pentru începuturile civilizației din Grecia. În cartea *Maeștrii adevărului în Grecia arhaică*, istoricul belgian Marcel Detienne scoate în evidență faptul că, anterior dezvoltării tradiției sofiste și a celei filosofice, poezia a jucat un rol mult mai important decât ne-am putea închipui noi astăzi. Această tradiție, bazată pe prezentarea orală și pe dezvoltarea unor tehnici mnemonice complicate, ducea mai departe o concepție complet diferită a adevărului și dreptății, iar filosofia își are rădăcinile în ea, la fel ca mitologia și arta. Abia mult mai târziu „s-a rupt" noțiunea de *adevăr* din refugiul exclusiv al poeților, devenind domeniul filosofilor. Așadar, Platon nu-i consideră pe poeți „colegi dintr-un alt departament, care urmăresc țeluri diferite, ci rivali periculoși",[290] cum scrie Nussbaum. Primii filosofi au încercat să combată miturile, să se debaraseze de narațiune, să orienteze cunoașterea spre imuabil – și să preia pentru ei înșiși rolul de „maeștri ai adevărului". Același lucru va fi înfăptuit mai târziu de preoți, de teologi și, în final, de oamenii de știință, spre care se îndreaptă astăzi întrebările despre conținutul adevărului.

Cum arăta în Grecia antică o asemenea noțiune poetică a adevărului? Iată ce spun Muzele poeziei despre ele însele:

[290] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 12.

„Ciobani ai câmpului, plebei murdari, pântece umblătoare: noi știm cum trebuie spuse lucruri amăgitoare, dar la fel de bine știm, când ni-i vrerea, să proclamăm lucruri adevărate".[291] Muzele cer dreptul de a proclama adevărul (sau amăgirea). În plus, „poeții epici și cei tragici erau în general considerați a fi cei mai importanți gânditori și profesori de etică din Grecia; nimeni nu socotea că opera lor ar fi mai puțin serioasă, mai puțin aplecată spre adevăr, decât tratatele de proză speculativă ale istoricilor și filosofilor".[292] Adevărul și realitatea erau ascunse în discurs, povești și narațiune. Poveștile de succes ieșite din mâinile poeților erau repetate, supraviețuindu-le atât creatorilor lor, cât și eroilor lor principali, și existau permanent în mintea oamenilor. Poezia este o imagine a realității; această idee se vede splendid ilustrată într-o zicere atribuită poetului Simonide: „Poezia este pictură cu harul vorbirii".[293] Dar poeții au mers practic și mai departe și, cu vorbele lor, au *modelat* și au consacrat realitatea și adevărul. Onoarea, aventura, isprăvile mărețe și ovațiile care le însoțesc au jucat un rol important în stabilirea *adevăratului, a realului.* Cu lauda de pe buzele poeților, ele au devenit vestite, iar personalitățile vestite vor rămâne în amintirea oamenilor. Oamenii faimoși devin mai concreți, parte integrantă din poveste, și încep să fie „aduși în realitate", „materializați" în viețile altor oameni. Ceea ce se depozitează în memorie este real; ceea ce se uită e ca și cum n-ar fi existat niciodată.

Adevărul n-a avut întotdeauna forma „științifică" de azi. Adevărul științific din prezent se întemeiază pe noțiunea de fapte exacte și obiective, dar adevărul poetic se află într-o

[291] Hesiod, *Theogony*, 25.

[292] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 12.

[293] Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, pagina 128, traducere în limba cehă; citatul original este din M. Psellos, *Energeias Daimonon*, 821B, Migne, PG, CXXII.

consonanță interioară (emoțională) cu povestea sau poemul. „Nu se adresează în primul rând creierului (...) [mitul] îi vorbește direct sistemului simțirii".[294] Dacă un poet scrie „ea pășește ca o floare", din punct de vedere științific poetul minte; orice poet este un mincinos. Femeia nu are aproape nimic în comun cu o plantă – iar de puținul pe care îl are în comun cu plantele nici n-are rost să pomenim. În ciuda acestui fapt, s-ar putea ca poetul să aibă dreptate, și nu omul de știință. Filosofia antică, exact la fel cum va proceda și știința mai târziu, încearcă să descopere constanță, constante, cantități, imuabilități. Știința caută (creează?) ordinea și neglijează cât de mult poate orice altceva. Din proprie experiență, toată lumea știe că viața nu este așa, dar dacă același lucru se adevărește pentru realitate în general? Până la urmă, poezia s-ar putea să fie mai sensibilă la adevăr decât metoda filosofică sau, ulterior, metoda științifică. „Poemele tragice, în virtutea obiectului lor de interes și a funcției lor sociale, sunt susceptibile să abordeze și să cerceteze probleme despre ființa umană și noroc pe care un text filosofic s-ar putea să fie capabil să le omită sau să le evite".[295]

La fel cum procedează și savanții în prezent, artiștii desenau imagini ale lumii care să fie reprezentative și, deci, simbolice, picturale și simplificatoare (dar, prin aceasta, și înșelătoare), exact la fel ca modelele științifice, care în multe cazuri nici nu se străduiesc să fie „realiste". Pe tot parcursul tradiției ei, pictura a fost și este o artă a iluziei, arta de a „arăta" și, deci,

[294] „... după care creierul s-ar putea să vină cu propriile-i comentarii interesante" continuă citatul. Din Campbell, *Myths to Live By*, 88. În capitolele următoare vom încerca să demonstrăm că inclusiv în ziua de azi această „armonie interioară cu povestea" (sau cu modelul, cu ipotezele de plecare, cu concluziile, cu paradigmele etc.) joacă un rol major și în economia contemporană, precum și în știință, la modul general.

[295] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 13.

dintr-un unghi diferit de vedere, de a „induce în eroare". În artă, așa cum spune autorul compendiului apocrif *Dissoi logoi*, sunt cei mai buni aceia care induc în eroare „în așa fel încât să facă majoritatea lucrurilor să semene cu cele reale".[296]

Dar poeții își au adevărul lor. Grecii credeau că muzele pot să reveleze adevărul ascuns și să vadă viitorul: „Suflarea lor a pus o voce divină în mine, așa încât să pot ridica în slăvi ceea ce va fi",[297] scria Hesiod. În același timp, să observăm că, pentru greci, momentul privilegiat pentru revelarea adevărului (*aletheia*) era preponderent în timpul somnului: „Ea născocea vise care povesteau nestingherit viitorul, chiar dacă, s-ar părea, cam încurcat".[298] Am întâlnit deja ceva similar în concepția iudaică, atunci când Faraon vede viitorul într-un vis și Iosif prezice ciclul economic. Dar visul, sau vreo imitație a unei stări onirice, este și începutul metodei științifice a lui René Descartes. El folosea visul (detașarea de simțuri) ca metodă de a vedea adevărul pur. Vom ajunge și acolo, în capitolele următoare.

Dacă tot am pomenit de Descartes: se pare că el căuta un alt gen de adevăr – *adevărul stabil*, adevărul care este lipsit de orice dubii.[299] Mai mult decât atât, el chiar pare să fie conștient de acest lucru, dat fiind că opera lui principală se cheamă *Discurs asupra metodei de a-ți dirija corect rațiunea și de a căuta*

---

[296] Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, 128 din traducerea în cehă.

[297] Hesiod, *Theogony*, 28 și 38.

[298] Euripide, *The Iphigenia in Tauris*, 92. Sau nota la versul 1240: „Mama Pământ a făcut apoi Visele, aparițiile nocturne, iar acestea mulțimilor muritoare le prevesteau lucruri ancestrale, lucruri din vremea povestirii, și lucruri ce aveau să vină". Vezi notele la versurile 1261 și 1278. Vezi și „Profetic peste poate, de pe al viselor tărâm/Vedenia veni să-mpartă moștenirea noastră", Eschil, *The Seven Against Thebes*, din *The Complete Greek Drama*, vol. 1, 109.

[299] „S-ar cuveni să resping drept absolut false toate părerile în privința cărora aș putea presupune și cel mai mărunt grăunte de îndoială... am considerat că toate obiectele care nu-mi pătrunseseră niciodată în minte, treaz fiind, n-aveau în ele cu nimic mai mult adevăr decât iluziile din visele mele", Descartes, *Discourse on the Method*, part 4, 28.

adevărul în științe. Descartes căuta adevărul numai în științe. El era în căutarea *doxei*. Adevărul poeților pare să fie *aletheia*, adică un gen diferit de adevăr. Adevăr care, din contră, este efemer, irațional și iluzoriu.

Economiștii poeți

Hesiod, unul dintre cei mai mari și, în același timp, ultimi maeștri exponenți ai tradiției poetice elene, care a trăit cam cu o sută de ani înainte de primul filosof faimos, Thales, poate fi considerat și primul economist din toate timpurile.[300] El a studiat lucruri cum ar fi problema rarității resurselor și, plecând de aici, necesitatea alocării lor eficace. Explicația pe care el o dă existenței rarității este minuțios poetică. După Hesiod, zeii au trimis lipsurile peste oameni ca pedeapsă pentru faptele lui Prometeu:

> Zeii țin mijloacele traiului ascunse de ființele omenești. Altfel, cu mare ușurință ai putea munci într-o zi cât să-ți fie destul pentru un an întreg, fără altă trudă, și cât de repede ai pune vâsla la păstrare, iar munca vitelor și-a greu-încercaților catâri ar lua sfârșit. Dar Zeus le-a ascuns, mânios în sinea lui că Prometeu vicleanul l-a păcălit.[301]

Explicația lui Hesiod este foarte interesantă și putem vedea ceva cu adevărat fundamental în această „analiză" (vom reveni mai târziu la acest subiect): arhetipul muncii omului.

---

[300] „Onoarea de a fi primul gânditor economic grec îi revine poetului Hesiod, un beoțian care a trăit în chiar prima perioadă a Greciei antice, de la mijlocul secolului al VIII-lea înaintea erei noastre. (...) Din cele 828 de versuri ale poemului [*Munci și zile*], primele 383 se concentrează pe problema economică fundamentală a resurselor prea puține pentru numeroasele și nesățioasele scopuri și dorințe urmărite de ființa umană", Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith: Austrian Perspectives on the History of Economic Thought*, 8.

[301] Hesiod, *Works and Days*, versurile 42–49.

După Hesiod, munca este soarta omului, virtutea și sursa tuturor lucrurilor bune. Cei care nu muncesc nu merită altceva decât dispreț. Oameni și zei deopotrivă îi urăsc pe cei leneși, care sunt ca „trântorii fără de ac, care risipesc munca albinelor, hrănindu-se din ea fără să muncească".[302] Pe lângă meritul de a fi prima tentativă de analiză a efortului uman, opera *Munci și zile* a lui Hesiod este interesantă pentru noi, ca economiști contemporani, îndeosebi prin criticile aduse cametei, care secole mai târziu își vor găsi ecoul în operele lui Platon și Aristotel, după cum vom vedea ceva mai târziu în acest capitol.

Primii filosofi

Subiectele economice nu jucau prea adesea un rol principal în învățăturile grecilor, nici în poezie, nici în filosofie. Dar Thales, care este considerat cel dintâi filosof elin, își câștiga existența ca negustător. Istoria îl consemnează drept autorul „dovezii că poate câștiga chiar și în competiția comercială, dacă vrea să-și demonstreze superioritatea [filosofică] asupra ei. Se spune că ar fi prezis o recoltă slabă în livezile de măslini, folosindu-se de acest lucru ca să se îmbogățească și, astfel, să arate cât de facilă și de obtuză era o asemenea întreprindere".[303] În vechea Grecie, treburile economice sunt, așadar, de la primul filosof citire, considerate inferioare tuturor lucrurilor care țin de spirit. Considerațiile economice, spre deosebire de cele filosofice, au deja, prin definiție, un obiect al interesului destul de limitat. Reflecția filosofică în considerațiile economice este, ca urmare, justificată și de dorit. Acesta a fost lucrul pe care

[302] *Ibid.*, 305.

[303] Kratochvíl, *Filosofie mezi mýtem a vědou od Homéra po Descarta* [Filosofia între mit și știință, de la Homer la Descartes], 53.

Thales a vrut să-l demonstreze prin „afacerea lui cu măsline". Filosofia nu înseamnă vorbe goale, ci o strădanie cu vaste efecte de natură practică. Thales se ocupa de filosofie nu pentru că n-ar fi fost în stare să-și câștige altfel existența, ci pentru că, în esența ei, aceasta oferea cele mai largi orizonturi de observație. Din acest motiv, filosofia era socotită regina „științelor", în gândirea elenă din Antichitate. Exagerând nițel, am putea vedea aici exact opusul lumii din prezent. Filosofia ni se pare adesea un fel de tichie de mărgăritar, o întreprindere inutilă care nu rezolvă niciodată nimic – atât este de deosebită de economie!

Misticii numerelor

Ideile de bază ale tradiției filosofie ioniene originale au inspirat profund știința economică. Din această tradiție s-a născut căutarea principiului *unic (!) originar* al tuturor lucrurilor. Pentru noi, unul dintre filosofii cei mai stimulativi în materie de elan creator a fost Pitagora, care și-a îndreptat privirea spre esența lumii în proporțiile numerice ale formelor sale. El susținea că „numărul este esența lucrurilor".[304] „Ca atare, el are putere magică", pentru că speculațiile pitagoreicilor despre numere „nu doar că aveau o natură intelectuală, ci erau pătrunse și de o semnificație mistică".[305] „Numărul este esența lucrurilor – totul este un număr. Când se pune întrebarea dacă un asemenea limbaj trebuie înțeles în sens literal sau simbolic, aici sunt puse în discuție cele mai înalte autorități".[306] Aristoxen, discipolul lui Pitagora, observa că acesta „abătea studiul numerelor de la socotelile negustorești și compara totul cu

[304] Vezi Aristotel, *Metafizica*, 986a1–987b30: „Pitagoreicii (...) prezumau elementul numerelor ca fiind elementele tuturor lucrurilor. (...) ei spun că lucrurile însele sunt numere".

[305] Bunt, Jones and Bedient, *The Historical Roots of Elementary Mathematics*, 82.

[306] Mahan, *A Critical History of Philosophy*, volume I, 241.

numerele".[307] Interesant pentru noi, economiștii, este că „Aristoxen lasă să se înțeleagă că tocmai aceste considerente comerciale au dat naștere proiectului de a descoperi adevărata «măsură» a tuturor lucrurilor (...) după el, comparația tuturor lucrurilor cu numerele a pornit de la observații economice și comerciale".[308] Dacă acest lucru este adevărat, atunci nu matematica a fost sursă de inspirație pentru economiști, ci invers.

De asemenea, interesant este faptul că Pitagora, aidoma evreilor și altor popoare, a creat un misticism numeric.[309] Întâmplător, marele logician și matematician din prima jumătate a secolului trecut, Bertrand Russell, vede în combinația dintre misticism și știință (capitol la care pitagoreicii excelau)[310] tocmai cheia atingerii perfecțiunii filosofice. Pentru Pitagora, un număr[311] nu era doar o simplă cantitate, rezultatul numărării

---

[307] Aristoxen din Stobaia, 58 B 2. Vezi Guthrie, volume I, 177, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*, volumele I-III, Cambridge, The University Press, 1962, 1965, 1969. (Volumul al treilea a fost editat și în ediție necartonată: *Part I: The Sophists, Part 2: Socrates.*)

[308] Harris, *The Reign of the Whirlwind*, 80.

[309] Doar ca să ilustrăm ideea, vom da aici câteva exemple pentru cum arăta la origine un asemenea misticism matematic: iubirea și prietenia, care exprimă într-un fel armonia, au același număr ca o octavă muzicală, adică 8. Esența sănătății este numărul 7. Dreptății i se acordă un 4, pentru că are legătură cu răzbunarea, care trebuie să intre în ecuație cu o fărădelege; o uniune matrimonială este definită, conform fondatorilor matematicii, prin numărul 3; spațiul este 1. Acest misticism a devenit mai târziu fundamentul vechilor cărți despre vise. Vezi Rádl, *Dějiny Filosofie: Starověk a středověk* [Istoria filosofiei – epoca antică și cea medievală], 89. Vezi și Kirk, Raven and Schofield, *The Presocratic Philosophers*, capitolul 7.

[310] În eseul său intitulat „Misticism și logică", Bertrand Russell arată felul în care vechii greci gândeau științific și combinau observația științifică cu concepțiile lor mistice. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, 20.

[311] Tot Pitagora a fost primul care să vină cu conceptul numerelor iraționale. Nu vi se pare o denumire interesantă pentru acest grup de numere? La urma urmei, în majoritatea timpului considerăm că numerele sunt cea mai rațională reprezentare cu putință a oricărui lucru. Ne putem noi socoti ființe obiective și raționale, în orice, dacă ceva atât de absolut ca un număr poate părea irațional, pur și simplu pentru că, dintr-un anume punct de vedere, nu se supune experienței noastre cotidiene, numai pentru că se încadrează în categoria numerelor iraționale și nu se poate folosi în scopuri cum ar fi număratul oilor?

a ceva; era și o *calitate*, care trebuie să devină un mijloc de a descrie principiul unei lumi armonizate – *cosmosul*.[312] Iar această doctrină a intrat ulterior, prin intermediul lui Platon, în accepțiunea europeană consacrată a considerației științifice. „În fond, Platon a elaborat mai departe ideile societăților secrete pitagoreice, care susțineau că lumea este o entitate rațională construită de «Marele Geometru» din unitatea elementară – adică punctul sau «unul»."[313] Pitagoreicii au fost primii care să ia în considerare posibilitățile de reducere a lumii la o formă numerică. Vom vedea mai târziu în ce grad va ajunge acest mod de abordare să-i inspire pe economiștii secolului XXI.

În opoziție cu contemporanii săi, Heraclit vedea realitatea ca fiind nestaționară. În vremea lui, nemișcarea, absența emotivității și staticitatea erau sinonime ale perfecțiunii și divinității. Eforturile economiștilor de a presupune o realitate în permanentă schimbare, cu ajutorul unor principii abstracte și *invariabile*, datează cu siguranță din vremuri atât de vechi! Lumea lui Heraclit, pe de altă parte, era în mod paradoxal ținută la un loc de forțe antitetice, ca *arcul și lira*.[314] Armonia ia naștere din antitetic și discordant și se materializează prin mișcare.

Acum, Parmenide, un filosof aparținând școlilor din Elea, ar putea fi o anume antiteză la Heraclit. Acest preot al lui Apollo consideră și el că lumea pe care noi o percepem cu simțurile este în permanentă curgere și schimbare, dar el o califică drept *nereală*. Ceea ce este real, după Parmenide, cuprinde numai procesele rațiunii, gândurile abstracte, care sunt stabile

[312] Pitagora a folosit termenul *cosmos* ca unul dintre primii printre filosofi. Așa a făcut și cu termenul *filosofie*.

[313] Lowry, „Ancient and Medieval Economics", 19.

[314] Heraclit, B51.

și neschimbătoare. Din acest punct de vedere, adevărul rezidă în spațiul ideilor sau teoriilor. Imperfecta lume empirică (lumea fenomenelor), care suferă tot timpul schimbări, nu este arena de manifestare a adevărului; adevărul se află în abstract. Lumea empirică reală nu este *reală* - pentru ca ea să fie reală, trebuie să fie făurit un model mental, iar lumea schimbătoare, „osândită să moară" pentru a se putea „stabiliza" ideea.

Parmenide ar putea deci să fie considerat un precursor al concepției formelor ideale din filosofia socratică și cea platoniciană, care printre altele au influențat enorm economia (precum și fizica, alături de alte discipline științifice) și au pus bazele creării modelelor sub formă de construcții abstracte stabile, socotite de mulți drept mai reale decât realitatea. În fapt, știința modernă curge permanent între noțiunea parmenidiană și cea heraclitiană de lume. Pe de o parte, ea creează modele ca reconstruiri ale realității sau presupun că realitatea *poate* fi reconstruită, prezumându-i astfel implicit permanența, cel puțin într-un anumit sens. Pe de altă parte, mulți oameni de știință văd în modelele raționale simple orteze, „neadevărate și nereale", care ar trebui să ne fie de ajutor în a prevedea viitorul într-o realitate dinamică, aflată în continuă schimbare.

Xenofon: economie modernă cu patru sute de ani înaintea erei noastre

Nivelul de culme al teoriilor de economie politică din Antichitate îl putem găsi în operele economistului Xenofon, care a fost și filosof, chiar dacă unul de nivel mediu. În textele sale, acest atenian a descris fenomenele economice pe care economiștii moderni s-au căznit din toate puterile să le redescopere abia în secolul al XIX-lea, deci la peste două mii de ani

după moartea lui Xenofon, și în ciuda faptului că, „inclusiv până în secolul al XVIII-lea, lucrarea lui *Căi și mijloace* a fost studiată pentru analiza practică a economiei și a problemelor administrative".[315] Considerațiile economice de profunzime și fără ocolișuri ne-au însoțit încă de la începuturile filosofiei și ale culturii europene elenistice. Analizele economice ale lui Xenofon nu sunt cu nimic mai superficiale decât cele ale lui Adam Smith.

Xenofon, contemporan cu Platon, și-a împărțit majoritatea ideilor despre economie în două cărți: *Oeconomicus* (*Economicul*) și *De vectigalibus* (*Despre venituri*, numită uneori și *Căi și mijloace*). Prima dintre acestea are ca subiect principiile bunei administrări a gospodăriei, iar cea de-a doua îi sfătuiește pe atenieni cum să sporească veniturile intrate în vistieria statului și să fie mai prosperi. Fără a exagera prea mult, putem spune că Xenofon a scris chiar primul manual de sine stătător pentru predarea micro- și macroeconomiei. Apropo, Artistotel a scris și el o carte denumită *Economicele* (*Oeconomica*)[316], în care reacționează la *Muncile și zilele* lui Hesiod. Cartea lui Aristotel este mai mult un opuscul despre gospodărie – în cea mai mare parte, se ocupă de relațiile dintre soți și soții, și mai ales de rolul femeilor. Pe ansamblu, cartea dă impresia că a fost scrisă pentru femei, din moment ce „o soție bună trebuie să fie stăpâna casei sale"[317], pentru că este mai în măsură să se ocupe de treburile dinăuntru, pe când bărbatul, după Aristotel, este „mai puțin croit pentru îndeletniciri tihnite, dar bine construit pentru activități în afara casei".[318]

---

[315] Lowry, *Archaeology of Economic Ideas*, 46.

[316] Învățații moderni îi atribuie uneori această lucrare lui Theofrast, un discipol al lui Aristotel.

[317] Aristotel, *Economicele*, 1353b27.

[318] *Ibid.*, 1344a3.

Dar să ne întoarcem la Xenofon. În cartea lui *Despre venituri*, el îi îndeamnă pe atenieni să maximizeze trezoreria statului și îi sfătuiește cum să realizeze acest lucru. Totuși, el nu recomandă naționalizarea sau rechizițiile ca fiind cea mai bună metodă pentru obținerea unui maximum de venituri din taxe. El considera mai potrivită expansiunea activităților comerciale ale Atenei, ceea ce, la vremea aceea, reprezenta cu adevărat o idee revoluționară – una care a trebuit să fie redescoperită abia mult mai târziu. Xenofon cheamă la stimularea activității economice a cetățenilor atenieni, și mai ales a imigranților, pentru care el propune înființarea unui „consiliu al Paznicilor Străinilor".[319] Împreună cu construirea de case pentru imigranți, un asemenea consiliu ar duce nu doar la creșterea lor numerică, dar și la mai multă *bunăvoință* din partea lor, iar prin aceasta, ar întări puterea economică a Atenei:

> Aceasta, de asemenea, ar spori loialitatea străinilor și mai toți cei fără de un oraș ar râvni la dreptul de-a se așeza în Atena, ceea ce ne-ar spori nouă veniturile... Dacă, pe deasupra, noi le-am da locuitorilor străini și dreptul de-a se înrola în cavalerie, precum și diverse alte privilegii pe care se cuvine să le dăm lor, eu cred că am vedea cum loialitatea lor sporește și, în același timp, ar trebui să crească puterea și măreția statului nostru.[320]

Xenofon nu a considerat avuția și prosperitatea în contextul unui joc cu sumă nulă[321], așa cum se obișnuia pe atunci, ci în sensul relativ modern al câștigurilor comune din comerț. Creșterea activității comerciale desfășurate de străini le aduce avantaje tuturor atenienilor; străinii nu se îmbogățesc în dauna

[319] Xenofon, *Căi și mijloace*, 2.7.

[320] *Ibid.*, 2.4–7.

[321] Un joc în care câștigul este posibil numai dacă altcineva pierde în final ceva egal ca valoare cu câștigul cuiva.

noastră, ci, dimpotrivă, ei îi îmbogățesc și pe cei din jur. Prin urmare, metoda propusă constă în stimularea comerțului exterior și a investițiilor:

> Ar fi, de asemenea, un plan minunat să se rezerve locuri din față la teatru pentru negustători și proprietari de corăbii și să li se ofere ospitalitate cu unele ocazii, când înalta calitate a corăbiilor și mărfurilor lor îi îndreptățește să fie considerați binefăcători ai statului. Având în față perspectiva unei asemenea cinstiri, ei ne-ar privi ca pe prieteni și s-ar grăbi să vină prin părțile noastre, ca să se aleagă nu doar cu profitul, ci și cu onorurile.[322]

Xenofon se arată a fi un economist extrem de înzestrat și vizionar, care ține cont de motivația umană și de dorința afaceristului de a se simți o persoană ieșită din comun – lucruri care joacă frecvent un rol și în economiile din ziua de azi.

Din punctul de vedere al economiei contemporane, teoria valorii avansată de Xenofon rămâne de asemenea foarte interesantă; economiștii moderni ar eticheta-o drept teorie subiectivă a valorii. Principiul ei de bază se poate probabil vedea cel mai bine în fragmentul următor, extras dintr-un text al lui Xenofon, despre un dialog imaginar între Socrate și Critobulus:

> — Vedem acum că, pentru cel care nu știe cum se folosește un fluier, fluierul înseamnă avuție doar dacă îl vinde, dar nu și dacă îl păstrează, în loc să-l vândă.
>
> — Da, Socrate, și argumentația noastră rămâne una logică, din moment ce am spus că ceea ce este profitabil înseamnă avuție. Căci un fluier, dacă nu este scos la mezat, nu înseamnă avuție, fiindcă e nefolositor; doar dacă e de vânzare, devine avuție.

---

[322] Xenofon, *Căi și mijloace*, 3.4.

— Da, observă Socrate, cu condiția ca acela care are fluierul să știe cum să-l vândă; dar chiar și așa, în cazul în care îl vinde pentru ceva ce nu știe cum se folosește, atunci nici vânzarea aceasta nu transformă fluierul în avuție, dacă e să ne luăm după argumentația ta.

— Vrei să spui, Socrate, că nici măcar banii nu înseamnă avuție, pentru cineva care nu știe cum să-i folosească.

— Iar tu vei fi de acord cu mine, nădăjduiesc, măcar când spun că avuția este acel lucru din care un om poate să scoată vreun profit. La urma urmei, dacă un om își folosește banii ca să-și cumpere o țiitoare, iar din cauza ei îi merge mai rău, la trup și la suflet, ba i se mai subțiază și averea, poți spune că banii lui i-au mai adus vreun profit?

— În niciun caz, decât dacă ești gata să afirmi că buruiana numită mătrăgună, de la care te smintești de cap când o mănânci, poate fi numită avuție.

— Atunci banii trebuie ținuți la distanță, Critobulus, dacă nu știi cum să-i folosești, și să nu-i socoți ca fiind avuție.[323]

Se poate vedea din exemplul cu fluierul, dat de Critobulus, că lui Xenofon îi era clară diferența dintre *valoarea de întrebuințare* și *valoarea de schimb*[324] – pe care Aristotel, John Locke și Adam Smith aveau să-și întemeieze mai târziu teoriile.

Să mai zăbovim câteva clipe cu Adam Smith. Una dintre cele mai însemnate contribuții pe care el le-a adus economiei moderne a fost analiza diviziunii muncii și a importanței crescânde pe care specializarea o are pentru dezvoltarea și raționalizarea proceselor de producție. Xenofon a băgat de seamă cât de importantă este diviziunea muncii, cu peste două mii

[323] Xenofon, *Oeconomicus*, 1.11–14.

[324] Valoarea de întrebuințare indică utilitatea consumului unui bun. Valoarea de schimb are la bază raritatea relativă a bunului dat. Apa, de exemplu, are o valoare mare de întrebuințare, pentru că nu putem trăi fără apă. Dar valoarea ei de schimb (prețul ei de piață, spre exemplu) este mică, pentru că există mari rezerve de apă.

de ani înaintea lui Adam Smith. De asemenea, el a pus în context mărimea comunității în care are loc această diviziune.

> Într-un oraș mic, același om trebuie să facă paturi și scaune și pluguri și mese, iar adesea el construiește și case; și zău că ar fi tare bucuros să găsească destui mușterii, în toate aceste îndeletniciri ale sale, cât să-l țină ocupat. Numai că, ar fi cu neputință ca un singur om, muncind într-o duzină de ocupații, să facă la fel de bine toate lucrurile; dar în orașele mari, mulțumită cererii mai mult decât destule pentru fiecare lucru în parte, un singur meșteșug va fi îndeajuns ca mijloc de trai, iar nu de puține ori, chiar și numai un singur fel de pricepere: există pantofari care nu știu să facă decât sandale pentru bărbați, iar alții nu se pricep decât la cele pentru femei. Sau un meșter își va câștiga pâinea mulțumindu-se doar să coase talpa pentru încălțări, un altul doar s-o decupeze, un al treilea să dea formă curelușelor pentru picior, iar un al patrulea nu va face altceva decât să potrivească totul la un loc. În mod necesar, cel care își petrece tot timpul și-și dă toată osteneala cu însărcinarea cea mai măruntă, pe aceea o va face cel mai bine.[325]

În multe privințe, Xenofon a fost mult înaintea timpului său și a marilor gânditori din epocă. Așa cum scria Todd Lowry: „Platon trebuie că n-a avut habar de această legătură între mărimea pieței și gradul de diviziune a muncii, pe care Adam Smith avea s-o facă faimoasă. Dar Xenofon, contemporanul lui Platon, care în *Cyropaedia* lui descrie într-o manieră similară diviziunea muncii, pare să fi mers ceva mai departe cu propria evaluare asupra naturii schimbului privat, dat fiind că el face distincție între marile orașe, unde diviziunea muncii este dezvoltată, și orășelele mici în care aceasta abia dacă există."[326]

---

[325] Xenofon, *Educația lui Cyrus*, 7, C.2, 5.

[326] Lowry, *Archaeology of Economic Ideas*, 90.

Limitele viitorului și ale calculelor

Xenofon, acest strălucit economist, care printre altele s-a ocupat și de problema utilității și a maximizării randamentului, nu neglijează nici să stabilească limite clare pentru analizele sale.[327] El s-a arătat foarte modest în ce privește posibilitatea de a prevedea reușita sau nereușita economică, într-o vreme când agricultura juca un rol mult mai important în economie decât se întâmplă în ziua de azi. Conform acestui străvechi economist, „în administrația agricolă, un bărbat nu se poate lăsa pe seama previziunilor. Căci grindina și înghețul, câteodată, la fel ca seceta, ploile și mana vor duce de râpă niște planuri oricât de bine gândite și de bine înfăptuite".[328] În același timp, el s-a arătat conștient de faptul că evenimentele economice trebuie să fie plasate în contexte culturale și că, atunci când fac obiectul unei analize, nu pot fi nicidecum separate în întregime de lumea reală, care nu este guvernată doar de legile cererii și ale ofertei.

În *Despre venituri*, Xenofon încheie cu acele cuvinte pe care noi le cunoaștem, sub variate forme, din istorie, drept *conditio jacobaea*[329] – un fel de contrariu la mantra economică a zilei de azi, *ceteris paribus* (toate celelalte lucruri rămânând

---

[327] „Să nu lase costul administrării să crească (...) și să investească banii care se adună în plus față de această sumă (...), astfel încât investiția să aducă venitul cel mai mare cu putință", Xenofon, *Căi și mijloace*, 4.40.

[328] Xenofon, *Economicul*, 5.18.

[329] Din *Noul Testament*, Epistola Sfântului Apostol Iacov 4:13–17: „Veniți acum cei care ziceți: Astăzi sau mâine vom merge în cutare cetate, vom sta acolo un an și vom face negoț și vom câștiga, voi, care nu știți ce se va întâmpla mâine, că ce este viața voastră? Abur sunteți, care se arată o clipă, apoi piere. În loc ca voi să ziceți: Dacă Domnul voiește, vom trăi și vom face aceasta sau aceea. Și acum vă lăudați în trufia voastră. Orice laudă de acest fel este rea. Drept aceea, cine știe să facă ce e bine și nu face păcat are". Aceasta înseamnă efortul de a plasa toate evenimentele în raport cu contextul mai larg al lumii. Să nu despărți viitorul și faptele care duc la el de evenimentele din cosmos.

neschimbate): „Dacă te hotărăşti să mergi înainte cu cele plănuite, eu te-aş sfătui să trimiţi solie la Dodona şi la Delfi şi să-i întrebi pe zei dacă un plan ca acesta aduce din plin bogăţie pentru stat, atât acum, cât şi în viitor."[330] După Xenofon, nici cea mai bună analiză şi cele mai judicioase sfaturi economice nu pot conţine toţi factorii relevanţi, indiferent dacă-i numim *voinţa divină, spirite animale* sau orice altceva.

Xenofon a studiat o plajă foarte largă de consideraţii economice. Ideile lui cuprind reflecţii pe marginea unor fenomene cum ar fi, de pildă, relaţia dintre ocupare şi preţ[331], inovaţia[332] şi investiţia „statului" în infrastructură[333]. Aşa cum am văzut mai sus, el se ocupă în detaliu de specializare, oferă o mulţime de sfaturi la nivel microeconomic şi macroeconomic, examinează efectul favorabil al stimulentelor pentru „investitorii

[330] Xenofon, *Căi şi mijloace*, 6.2.

[331] „O înmulţire a numărului de arămari, de pildă, face să scadă preţul lucrurilor de aramă, iar unii arămari vor ieşi din branşă. Acelaşi lucru se întâmplă şi în breasla fierarilor. La fel, când grâne şi vin se găsesc din belşug, recoltele sunt ieftine, iar profitul scos de pe urma lor dispare, astfel încât mulţi se lasă de agricultură şi se apucă de negoţ sau se fac prăvăliaşi ori cămătari", *Ibid.*, 4.6.

[332] „Dacă (...) negoţul sau comerţul este avantajos pentru binele comun; dacă s-ar bucura de respectul tuturor cel care se apleacă, plin de sârguinţă, spre negoţ, numărul de comercianţi ar creşte pe măsură. Şi dacă s-ar da de ştire tuturor, că acela care va găsi o nouă metodă de-a spori venitul public, fără a dăuna în vreun fel cetăţeanului, va fi răsplătit cu mărinimie, nici acest soi de speculaţie n-ar fi atât de neglijat", Xenofon, *Hieron*, 19.

[333] „Am explicat aici ce fel de reguli ar trebui să fie introduse în organizarea statului, pentru ca fiecare atenian să poată primi îndeajuns din cele necesare traiului, pe cheltuiala publică. Unii îşi închipuie, poate, că nicicând nu se vor strânge atâţia bani, încât să existe tot acel capital colosal de care ar fi nevoie, după calculelele lor, pentru finanţarea tuturor planurilor. Dar nici într-acest caz nu trebuie nimeni să dispere. Căci nu e neapărat nevoie ca planul să fie înfăptuit în toate amănuntele sale... oricâte case s-ar construi şi oricâte corăbii, sau oricât de mulţi sclavi s-ar cumpăra, aceste lucruri se vor dovedi că încep de îndată să producă bani. De fapt, într-o anume privinţă, va fi încă şi mai profitabil să se purceadă treptat, şi nu să se facă toate deodată... mergând înainte după cum ne îngăduie mijloacele noastre, putem repeta tot ce s-a văzut bine gândit, iar ce greşeli s-au făcut să nu mai fiie repetate", Xenofon, *Căi şi mijloace*, 4.33–37.

străini" și așa mai departe. Într-o anumită măsură, s-ar putea spune că aria de cuprindere a considerațiilor sale economice este mai vastă și, în multe privințe, mai de profunzime decât observațiile lui Adam Smith.

Și, în fine, un ultim gând la care vom reveni ceva mai târziu: reflecțiile lui Xenofon asupra putinței de a sătura dorințele reale sunt interesante, dar încă și mai și sunt cele despre insațiabilitatea celor abstracte, monetare (exprimate în argint, la vremea aceea): „Nici ca mobila nu e argintul, căci omul nu mai cumpăra alta, odată ce-n casă el și-a pus destulă. Nimeni n-a avut vreodată până acum atât de mult argint, încât să nu mai vrea altul; grămadă prea destulă dacă are, omul se desfată la fel și dacă folosește prisosul, și dacă îl îngroapă".[334]

Platon: purtătorul vectorului

Indubitabil, Socrate și Platon[335] se numără printre fondatorii tradiției filosofice a culturii noastre și, până la un punct, ei au demarcat și au trasat, în linii mari, granițele întregii discipline, pentru mii de ani în viitor (și încă se mai pune întrebarea dacă vom fi vreodată capabili să depășim cadrul lor de referință). Cu Socrate, discipolul său, Platon, și discipolul lui Platon, Aristotel, ideile acestor trei generații au aprins scânteia unor idei și controverse care continuă până azi în sânul civilizației noastre.

---

[334] Xenofon, *Căi și mijloace*, 4.7.

[335] Nu vom mai face deosebirea între acești doi gânditori. Socrate însuși nu a scris nimic și tot ce știm despre ideile lui provine din relatările lui Platon. Ar fi, prin urmare, foarte greu să distingem între Platon și Socrate, ceea ce îi determină adesea pe filosofi să ia distanță de această chestiune. Vom respecta și noi această cutumă. Pentru mai multe, vezi Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*.

Nici până azi nu știm prea bine dacă să acordăm întâietate raționalului sau empiricului, dacă idealul platonician există sau dacă toate structurile sunt o creație umană, așa cum susținea Aristotel. Tradiția Greciei antice este aceea care ne-a înzestrat cu moștenirea acestei eterne interogații; nicio asemenea dualitate nu poate fi găsită în tradiția ebraică sau în cea sumeriană, de exemplu. „Cunoaște-te pe tine însuți", îndemnul pe care Alexander Pope îl ironizează în stil propriu, era gravat pe frontispiciul Templului lui Apollo din Delfi. Această maximă s-a întors la noi în populara peliculă cinematografică *The Matrix*. Ea atârnă deasupra ușii Oracolului, chiar în prima parte, și rezumă mesajul pe care Oracolul îl are pentru eroul principal, Neo: „Cunoaște-te pe tine însuți. Eu nu-ți pot spune nimic despre tine."

În peștera realului

Platon joacă un rol gigantic pentru modul cum gândim noi astăzi, pentru întrebările pe care le punem și răspunsurile pe care le dăm. Cel de-al doilea lucru lăsat moștenire, absolut esențial pentru noi, este ideea de abstractizare a lumii. Cu referire la Parmenide, Platon întărește tradiția rațională, întemeiată pe ideea că lumea poate fi cel mai bine cunoscută prin rațiune. În bine-cunoscuta parabolă a peșterii, el pune bazele unei percepții complet diferite asupra lumii: aceasta nu este lumea principală, ci una de umbre, secundară. „Rezultă cu neîndoioasă necesitate că această lume este o imagine a ceva."[336] Platon deschide astfel calea către o reticență cvasimistică în fața lumii, către ascetism și către începuturile credinței

[336] Platon, *Timaios*, 29b.

în teorii raționale abstracte. Adevărul nu este limpede, nu se află în fața ochilor noștri, ci este *ascuns*. Iar rațională este calea către acest adevăr (imuabil). Întâiul subiect de interes al grecilor antici târzii a fost eliminarea variabilității și a dezordinii. Țelul consta în a răzbate prin cacofonia derutantă și variabilă a lumii empirice, către adevărurile raționale, care sunt neschimbătoare și constante (așadar, „reale").

Dar să revenim la parabola peșterii. În ea, Platon descrie un prizonier care își trăiește toată viața închis într-o peșteră și care nu vede lucruri reale, ci numai umbrele lor reflectate pe pereți. El le socotește pe acestea reale, le studiază și vorbește savant despre esența lor, chiar fără să aibă habar că mai există și altceva: „prizonierii vor crede cu toată convingerea că adevărul nu poate fi altul decât umbrele acelor obiecte".[337]

Acești „experți" sunt *ghicitori în umbre*. Prin aceasta, Platon voia probabil să spună că fenomenele empirice doar ne *apar* și nu captează esența lucrurilor, *realitatea*, care în ultimă instanță nu poate fi abordată decât prin abstractizare și raționalizare cu ajutorul modelelor. Pentru *iluminare*, trebuie să fim eliberați de lanțurile care ne țin legați de această lume empirică, să pășim afară din peșteră[338] și să vedem lucrurile așa cum sunt în realitate. Cineva care ar putea să-și recapete vederea după ce lumina de afară l-ar orbi temporar și ar putea vedea lucrurile *reale*, *așa* cum este realitatea cu adevărat, „ar simți dureri și zăpăceală, și n-ar putea să vadă lucrurile ale căror umbre le-a văzut până atunci".[339] Dacă ar fi să se întoarcă în peșteră (ceea ce mie îmi apare că ar fi mesajul principal al

[337] Platon, *Republica*, 7, 515c.

[338] Sau din televiziune. Într-un anumit sens, versiunea televizată a realității nu este decât o umbră a realității. Cineva care se ridică din fața televizorului și începe să vadă lucrurile așa cum sunt va fi adesea decepționat, iar după o lungă perioadă de confort, „își corupe ochii".

[339] Platon, *Republica*, 7, 515c.

parabolei) și să le povestească prizonierilor care sunt obișnuiți doar cu umbrele zărite de ei în locul lucrurilor reale, aceștia nu l-ar crede și nu l-ar accepta printre ei. Această soartă îl aștepta, de exemplu, pe marele învățat și maestru al lui Platon, Socrate.[340]

Invariabilitatea era lumina călăuzitoare pentru Platon. El a încercat să atragă atenția de la lucrurile și fenomenele variabile (și, deci, efemere). După Platon, urmele adevărului (sau, dacă vreți, structura, ecuația, matricea)[341] despre această lume se află adânc îngropate undeva în interiorul nostru, unde au fost scrise înainte chiar ca noi să ne naștem. Dacă ar fi să le căutăm, ar fi de ajuns doar să ne întoarcem spre interiorul propriu. Căutarea adevărului în lumea exterioară este greșită și amăgitoare, pentru că ne conduce pe o cale de urmărire și cercetare a unor simple umbre (calea pe care se pare că a apucat-o Aristotel; vezi mai jos). Este posibil să asimilăm lucruri reale – dar nu cu văzul sau cu celelalte simțuri, care pot fi înșelate, ci prin intermediul *rațiunii*.[342] Popper rezumă învățătura preeminentă a lui Platon în felul următor: „El avea credința că absolut fiecărui lucru obișnuit sau care se descompune în timp îi corespunde de asemenea un lucru perfect, care nu se descompune. Această credință în lucruri perfecte și imuabile, de obicei

[340] „Iar dacă el ar trebui să se ia la întrecere din nou cu prizonierii pe vecie, în a recunoaște umbrele, nu-i așa că le-ar da prilej de râs? Și nu s-ar spune despre el că s-a întors din călătoria spre suprafață cu vederea coruptă și că, deci, nici nu merită încercat să urci? Iar pe cel ce încearcă să-i dezlege și să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună cumva mâna pe el și să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?", Platon, *Republica*, 7, 517a.

[341] Filmul *The Matrix* dezvoltă în detaliu această idee: suntem cu toții sclavi (folosiți pentru a genera energie), care văd doar niște umbre (colorate) proiectate de cineva.

[342] Venim pe lume cu idei deja întipărite, pe care trebuie să le descoperim și care sunt obiective. În dialogul *Protagoras*, Platon critică subiectivismul neînfrânat, etichetat ca atare în comentariul înaripat atribuit filosofului eponim: „Omul este măsura tuturor lucrurilor", Platon, *Protagoras*, 261c. În lumea lui Platon, nu *aflăm* nimic nou; doar descoperim în interiorul nostru totul, pe care deja îl știam.

denumită «teoria formelor sau a ideilor», a devenit doctrina centrală a filosofiei sale".[343]

Astfel a fost întemeiată tradiția raționalistă, care în cele din urmă și-a câștigat un statut important și în economie. Este vorba tocmai de această logică, una care încearcă *în mod rațional* să aducă la lumină principiul realității și care formează comportamentul modelelor. Tendința de a introduce lumea „reală" în modele matematice și în curbe exacte, constante, valabile și aici, și peste tot, poate fi observată în economie până în ziua de azi.

Dar este important să spunem aici că Descartes, în general considerat a fi fondatorul științei moderne, se leagă de Platon: el nu caută adevărul în lumea din afară, ci în meditație interioară, în scrutarea propriului suflet, în eliberare de amăgirea simțurilor, a memoriei și a altor senzații sau a amintirii lor. Descartes a găsit adevărul visând, debarasat de (dezamăgitoarele) simțuri, singur cu raționalitatea lui. Descartes va juca un rol important în povestea noastră, dar vom ajunge ceva mai târziu la el.

Mitul ca model, modelul ca mit

După Platon, există o ierarhie a ființei și o ierarhie a cunoașterii: cunoașterea ideilor se află în vârf, pe când jos de tot stă cunoașterea prin amăgire, iluzii, umbre mișcătoare pe pereții peșterii. Apropo, cunoașterea matematică nu este în poziția cea mai înaltă; acolo stă cunoașterea filosofică. Matematica nu poate să descrie întregul adevăr – chiar dacă ar fi să descriem lumea toată în ecuații matematice precise, nu am deține cunoașterea deplină. (Mai multe despre acest subiect, în

[343] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, volume I, *The Spell of Plato*, 19.

capitolele finale.) Întâmplător, capacitatea de a descrie funcționarea lucrurilor nu înseamnă totuși că am înțelege relația dată.

Iată de ce Platon apelează la mituri și le consideră potențiale mijloace de descoperire a adevărului. Caracterul *vag* al miturilor (faptul că nu sunt exacte) reprezintă un *atu*, un *avantaj*, și nu un dezavantaj. Ca formă de exprimare, mitul are un „cadru" mult mai vast, o rază de acoperire mai întinsă decât metoda matematică, „exactă științific". Mitul ajunge în locuri unde știința și matematica nu au putința să ajungă și poate să conțină dinamica unei lumi în permanentă schimbare. Interesant este că individul din era modernă are exact tendința opusă: să-și caute ajutorul în matematică sau în alte metode precise, dacă o pornește spre locuri dificile, unde simțurile nu pot pune piciorul. Cuvântul *metodă (meta-hodos)* înseamnă „pe cale" dar și „dincolo de cale". Metoda ar trebui să fie o lumină călăuzitoare pentru o abordare (odinioară frecvent) precisă, în scopul de a nu ne rătăci, de a nu ne pierde calea în cadrul acestui exercițiu mental, care merge atât de departe, încât lumina intuiției noastre sau a experienței pe care o dețin simțurile noastre nu mai este de ajuns.

Mitul este bineînțeles o abstracțiune – un model, o parabolă, o poveste (chiar dacă una matematică). Aceste concepte poate că am reușit să le reunim dacă abordăm altfel chestiunea și venim cu ideea că știința creează de fapt mituri în jurul realităților pe care le vede, adică în jurul teoriilor sale. Noi nu vedem realitățile faptice ca atare, ci vedem ceea ce interpretăm a fi expresiile lor. Până la urmă, toți vedem soarele cum „răsare" – dar de ce, cum și în ce scop, rămâne la latitudinea oricăruia să interpreteze. În acest punct intervine povestea, narațiunea.

După Platon, secretele lumii pot fi înțelese numai prin construirea unei „ordini superioare", care este un fel de metanarațiune sau un mit general acceptat, un arhetip, o poveste sau un

mit cu rol civilizator sau, dacă vreți, o matrice (matrice*a*), care se află deasupra noastră (sau în noi?). Deasupra constructelor inferioare stau adevărurile filosofice: forme derivate din cele mai desăvârșite idei ale Binelui. După Platon, funcționalitatea definițiilor matematice și a noțiunilor derivate din acestea este garantată, pentru că ele există *dincolo de noi* și noi doar o aducem treptat la iveală – nu noi o formăm. Modelele *revelează* legitățile invizibile ale ființei.

S-ar părea că optica lui Aristotel în privința acestui principiu al abstractizării este fundamental diferită: „Denotând un dezacord fundamental cu Platon, Aristotel a afirmat că ideile nu există în mod independent, ci că «la universal se ajunge prin particular»."[344] Bineînțeles, o posibilă interpretare a enunțului lui Aristotel ar fi aceea că constructul abstract nu se află *dincolo* de noi, ci că este unul pe care nu doar că putem ajunge să-l înțelegem (concepția că ne apropiem din ce în ce mai mult de el, pe măsură ce cunoașterea noastră sporește), ci pe care îl și (co)creăm.

Economista contemporană Deirdre McCloskey găsește în paralel punctul de intercepție între fundamentele matematicii și religie în binele lui Platon, în credința în Dumnezeu ca principiu al tuturor lucrurilor:

> Matematicienii Philip Davis și Reuben Hersh observă că „la baza atât a matematicilor, cât și a religiei, trebuie să existe un fundament de credință, pe care individul însuși trebuie să-l pună". Matematicienii, remarcă ei, sunt neoplatoniști practicanți și adepți ai lui Spinoza. Adorația lor față de matematică se asemuiește cu adorația față de Dumnezeu. Atât divinitatea, cât și teorema lui

[344] Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*, 34–35, despre Aristotel, *Nicomachean Ethics*, traducere de T. Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing, 1985), 166.

Pitagora, de exemplu, sunt considerate ca existând independent de lumea materială; și amândouă îi conferă sens acestei lumi.[345]

Religia în lumea platoniciană[346] nu se exclude reciproc cu matematica și știința; dimpotrivă, se completează reciproc - chiar au nevoie una de cealaltă. În spatele amândurora se află credința într-un anumit principiu, care veghează peste toate și fără de care una sau cealaltă n-ar avea niciun sens.[347] Ca să-l citățm pe Michal Polanyi, filosoful din secolul XX, până și știința este „un sistem de convingeri căruia ne-am dedicat".[348] „Credința nu este un atac la știință sau o întoarcere spre superstiție",[349] din contră, credința stă la temelia a tot ce este știință și a tot ce este cunoaștere, de exemplu elementara credință că lumea poate fi cunoscută. Mitul, o credință în ceva nedovedit, despre care chiar *știm* uneori că nu este real (ipotezele din teoria economică, de pildă), începe să joace un rol de suprastructură.

Aici apare întrebarea cam cât din economie este de fapt mitizare, respectiv de câte mituri are nevoie sau se servește? Economia se socotește pe sine ca fiind cea mai în măsură să interpreteze lumea socială a timpului nostru, dar permanent constatăm că are nevoie de mit pentru acest rol. Economia folosește mitul în mai multe privințe sau în mai multe moduri. Mai întâi, se servește de mit în ipotezele sale de pornire

---

[345] McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 152, despre Davis și Hersch, *Descartes' Dream*.

[346] Deirdre McCloskey merge chiar mai departe cu speculațiile pe seama splendidei similitudini verbale dintre „Good" (Bine) și „God" (Dumnezeu), cu o trimitere la alegoria lui Platon: soarele ne ilumineză gândurile și le aduce mai aproape de înțelegerea Binelui. Un creștin convins ar prefera cu siguranță reformularea din „Sun of Good" (Soarele Binelui) în „Son of God" („Fiul lui Dumnezeu"). Vezi McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 365.

[347] Ceva asemănător se indică în vorba de duh a matematicienilor și a fizicienilor, cu trimitere la interpretarea statistică a coincidențelor: *Dumnezeu nu joacă zaruri*.

[348] Polanyi, *Personal Knowledge*, 171.

[349] McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 153.

(utilizarea inconștientă a mitului), iar apoi creează ea însăși mituri și povești. Modelul lui *homo economicus* este tocmai un asemenea model-mit. Faptul că se spune o poveste îmbrăcând-o într-o haină matematică nu-i schimbă cu nimic misticismul. Drept exemplu, să luăm miturile și poveștile despre rațională totală și ipotezele despre informația perfectă sau mâna invizibilă a pieței, dar și povestea libertății omului și a autodeterminării lui, sau mitul progresului etern ori pe cel al pieței care se autoechilibrează. Nimeni n-a văzut vreodată în realitate vreunul dintre aceste lucruri, dar ele sunt povești, credințe sau mituri care rezonează puternic (nu numai) în teoria economică. Iar disputele noastre, experimentele și statisticile pe care le facem duc la confirmarea sau răsturnarea acestor narațiuni.

Miturile nu au nimic derogatoriu sau rușinos. Nu putem exista fără credința în nedovedit. Dar trebuie să recunoaștem acest fapt și să lucrăm cu el ca atare. Numai un mit poate fi pus să înfrunte și să se bată cu alt mit. Mitul nu se luptă cu empirismul, cu lumea reală (care se scaldă într-un mare număr de mituri), ci cu alte specialiste în explicații, cu alte mituri.

Grecii nu-și luau miturile „la propriu" – acestea erau recunoscute ca mituri. Și, așa cum scrie Sallustius despre mit: „Desigur, aceste lucruri nu s-au întâmplat niciodată, dar sunt mereu".[350] Știm, la fel de bine cum știau și strămoșii noștri, că aici vorbim despre mituri, ficțiuni – nu despre imagini „realiste", literale sau despre *reprezentări*[351] ale realității „obiective" (chiar dacă se poate întâmpla să credem că ar exista un asemenea lucru).

---

[350] Sallustius, *On the Gods and the World*, part 4.

[351] Dar rețineți aici că *totul* este *o reprezentare* sau o *imagine* a realității (și nu, ca să zicem așa, realitatea însăși) – inclusiv „adevărurile" și principiile științifice, la fel de bine ca și cele mitologice.

Bine, poate să pară niţeluş cam ciudat, dar şi noi facem exact acelaşi lucru astăzi. Economiştii au în faţă întrebarea: Credem *cu adevărat* în modelele noastre? Credem că omul este *cu adevărat* raţional, îngust egoist, că pieţele se autoreglează şi că mâna invizibilă a pieţei există sau acestea nu sunt decât mituri? Ambele răspunsuri sunt posibile, dar trebuie totuşi să avem grijă să nu le amestecăm. Dacă spunem, eventual împreună cu Milton Friedman[352], că modelele şi ipotezele lor sunt nerealiste[353] – de exemplu, ipoteza că omul este raţional –, atunci nu putem să afirmăm sau să creăm concluzii ontologic-teologice cum că omul ar fi *cu adevărat* raţional în realitate. Dacă modelele noastre (în ceea ce priveşte fie ipotezele, fie concluziile) sunt ficţiuni permise (utile sau nu), atunci ele nu implică *nimic despre om*.

Pe de altă parte, dacă noi credem că modelele noastre sunt realiste, atunci *credem în* miturile-model. Şi ne aflăm în captivitatea unui mit nedeclarat, chiar mai mult decât predecesorii noştri arhaici. Anticii îşi luau propriile mituri cu un grăunte de sare; acestea erau nişte ficţiuni utile pentru ei, nişte abstracţiuni, poveşti care *nu s-au întâmplat niciodată în realitate*, dar care erau utile în a explica lucruri, atât pentru orientarea oamenilor în lume, cât şi, adesea, pentru activitatea practică.

Economiştii trebuie să se decidă; nu se poate să fie amândouă.

---

[352] „Ipoteze cu adevărat importante şi semnificative se va constata că au «prezumţii» care sunt reprezentări descriptive teribil de inexacte ale realităţii şi, în general, cu cât mai însemnată e o teorie, cu atât ipotezele îi sunt mai nerealiste... Ca să fie importantă, aşadar, o ipoteză, trebuie să fie descriptiv falsă în presupunerile sale; nu ţine cont şi nu se consideră dependentă de niciuna dintre multele alte circumstanţe însoţitoare, din moment ce însăşi succesul ipotezei le arată a fi irelevante pentru fenomenele care urmează să fie explicate", Friedman, *Essays in Positive Economics*, 14.

[353] Întrebarea este *ce sunt modelele noastre?* Se străduiesc ele să fie *adevărate* sau ele nu sunt decât indispensabile ca instrumente sau (mai mult sau mai puţin) utile? Dar cum pot ele să fie indispensabile *sau* utile, dacă nu se pretind a fi, *într-un fel sau altul*, adevărate, valide?

Fuga de trup și de cererea lui

Platon avea față de trup o considerație foarte puțină sau chiar deloc. El socotește plăcerile trupului „așa-numite plăceri"[354] și afirmă că „trupului și îngrijirii lui îi suntem înrobiți"[355]. Trupul este lăcașul răului, iar plăcerile lui, înșelătoare: „Câtă vreme avem un trup și sufletul nostru este contopit cu un asemenea rău, nu vom obține nicicând așa cum trebuie ceea ce dorim".[356] Ca și cum tot răul ar veni din trup: „Numai trupul și dorințele lui sunt cauza războiului".[357]

Trupul este un obstacol; dacă sufletul „încearcă să cerceteze orice cu trupul, este fățiș amăgit de el... sufletul judecă cel mai bine atunci când... se află în cea mai mare măsură de unul singur, ducându-se cât mai departe cu putință de trup, ferindu-se de orice atingere sau întovărășire cu el, în căutarea realității... Atunci va face în cea mai deplină perfecțiune acest lucru, cel care se apropie de obiect numai cu gândul".[358] Sufletul ar fi mai câștigat fără de trup, căci trupul nu-i este decât o sâcâială: „Se pare că abia atunci când vom fi morți vom ajunge la ceea ce ne dorim și pretindem că iubim, adică înțelepciunea, așa cum demonstrează discuția noastră, și nu cât vom fi în viață... Câtă vreme suntem vii, vom fi cel mai aproape de cunoaștere dacă ne înfrânăm, pe cât e cu putință, să ne însoțim cu trupul și nu ne alăturăm lui mai mult decât e neapărat nevoie, dacă nu ne lăsăm molipsiți de natura lui, ci ne curățim de înrâurirea lui, până ce divinitatea însăși ne va elibera".[359]

---

[354] Platon, *Phaidon*, 64d.
[355] *Ibid.*, 66d.
[356] *Ibid.*, 66b.
[357] *Ibid.*, 66c.
[358] Platon, *Phaidon*, 65b–66a.
[359] *Ibid.*, 66e–67a.

Exact această concepție a desprinderii de latura dorinței este aceea de care se leagă creștinismul timpuriu, într-o anume măsură, și mai ales Apostolul Pavel, iar mai târziu Augustin. Concepția augustină despre trup ca închisoare pentru suflet (vezi mai departe) sună în acest context ca o completare la citatul platonician mai sus menționat. „Materialitatea" și grija pentru ceea ce se poate pipăi devine antiteza spiritualului superior, materialul este desconsiderat și suprimat, iar lucrurile materiale sunt marginalizate. Implicațiile pentru economie se oferă singure. Societățile ascetice, care, comparate cu societatea noastră, restrâng cererea pentru posesiuni, nu se pot nicicând dezvolta într-un stadiu înalt de specializare. Societățile ascetice, ai căror indivizi nu cer decât un minimum absolut de posesiuni, nu pot nicicând să ajungă la înaltă prosperitate materială (și oricum nu le-ar păsa). Până la urmă, nici măcar economia, un domeniu care se interesează și se îngrijește mai ales de cererea pentru plăcerile trupului (adică îndeosebi pentru satisfacerea nevoilor neesențiale, care nu sunt neapărat necesare pentru viață), nu s-ar dezvolta, fără niciun dubiu, în formele pe care le cunoaștem astăzi. Pentru economiști, condamnarea plăcerilor fizice – utilitatea – are un sens clar. Idealul nu e de găsit în consumul și producerea bunurilor, ci în a te elibera de amândouă. Din acest punct de vedere, Platon este un stoic de neclintit, așa cum vom vedea mai târziu.

Încă de pe vremea lui Socrate, se poartă o amplă discuție în jurul acestui subiect: „Kallies pare să atribuie o valoare pozitivă însuși faptului de a avea aceste nevoi apetitive, căci afirmația lui Socrate cum că aceia care n-au nevoie de nimic trăiesc bine (sunt *eudaimones*) îl umple de dezgust. «În acest caz», replică el, «pietrele și hoiturile ar trăi suprem de bine»."[360]

[360] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 142, Plato 492e.

În ultimă instanță, nici măcar Socrate nu reușește să-și controleze nevoile erotice, și chiar și el se vede sfâșiat între dorințele sale erotice și cele filosofice. Relația amoroasă cu Alcibiade nu a fost practic sub puterea de control a lui Socrate. Cu toate acestea, făcea parte din tradiția stoicilor să evite legăturile aleatorii și nenumărabile, cum se întâmplă de regulă să fie în cazul legăturilor cu lumea materială sau al relațiilor în general.

Și, în ceea ce privește latura ofertei, Platon a adoptat o atitudine foarte distantă și față de aceasta. Munca manuală, producția, acestea miroseau a necurățenie și nu se potriveau decât cu clasa cea mai de jos a poporului sau, încă și mai bine, cu sclavii. Idealul era de găsit în contemplarea intelectuală și spirituală – în cunoașterea de sine, în care se puteau găsi răspunsuri, cheia porților spre adevăr, care înseamnă, așadar, și spre o viață bună și fericită.

Cererea în opoziție cu oferta: libertate și discrepanță

Astăzi credem că un om este cu atât mai liber cu cât are mai multe posesiuni. Stoicii vedeau lucrurile exact invers: cu cât un om depindea de *mai puține* lucruri, cu atât mai liber se simțea. Așadar, de aici vin apelurile la eliberarea de dorințele (cererile) cărnii. Cel mai bine-cunoscut exemplu, atunci când vorbim despre a te elibera și a nu mai depinde de lume, a fost Diogene, care și-a redus la minimum cererile și s-a debarasat de toate lucrurile care nu-i trebuiau – inclusiv unul dintre ultimele obiecte pe care le mai poseda, o ulcică, pentru că apa se poate bea și din căușul palmei. Programul stoicilor era așadar foarte clar: să reducem cererea pentru posesiuni, iar prin aceasta vom putea să ne diminuăm latura ofertei, adică

munca. Cel care se descurcă să-și ducă traiul cu puține lucruri va fi mulțumit cu puține lucruri. Cel care nu are nevoie decât de puțin nu trebuie să trudească prea mult. Dacă există o discrepanță între ofertă și cerere (ceea ce este, probabil, starea implicită a psihicului uman), atunci, pentru stoici, rețeta unei vieți fericite consta în scăderea cererii, nicidecum în creșterea ofertei (sau a producției), în care hedoniștii vedeau rețeta unei vieți fericite.

Societatea ideală: politicul și economicul

Platon și Aristotel au definit din multe puncte de vedere spațiul de discuție, până în zilele noastre. Ceea ce este valabil și pentru întrebările despre funcționarea societății și despre fundamentele pe care se întemeiază coexistența umană. „Samuelson, în *Economics*, aborda implicit și o întrebare la fel de veche ca discuțiile dintre Platon și Aristotel – când este admisă în societate purtarea egoistă, axată doar pe interesul propriu, și când ar trebui ca purtarea individului să fie dirijată spre realizarea binelui mai general al societății?“[361]

Aria de discuție care este esențială pentru subiectul nostru constă din învățăturile economico-politice ale lui Platon, chiar dacă există până azi controverse privind interpretările lui, iar Platon a stârnit unele critici la adresa lor. De pildă, Karl Popper (dar și alții[362]) pune în seama lui Platon vina de a-i fi inspirat, prin *Republica* sa, pe toți gânditorii utopici, ba chiar

[361] Nelson, *Economics as Religion*, 105.

[362] Începând cu Nietzsche, critica la adresa totalitarismului a câștigat în forță, iar după al Doilea Război Mondial a devenit de-a dreptul un obicei să-l vezi pe Platon ca pe stră-stră-străbunicul totalitarismului (vezi K. Popper, Z. Baumann, J. Habermas, M. Foucault etc.).

și comunismul.[363] Atât Platon, cât și Marx au venit cu o viziune a „revoluției apocaliptice care va transfigura radical întreaga lume socială".[364] Marx însuși s-a referit nemijlocit la Platon; în *Das Kapital*, există frecvente trimiteri la el.[365]

Pentru Aristotel, omul era o creatură socială, „zoon politikon". Dar nu și pentru Platon. În concepția lui Platon, suntem doar (buni) cetățeni ai societăți pentru că este profitabil să fim astfel, nu fiindcă ar fi în firea noastră, așa cum avea să argumenteze Aristotel mai târziu. „Cea -a doua direcție de raționament pentru o structură socială stabilă este interesul propriu rațional al membrilor individuali ai orașului. Argumentul platonician este acela că indivizii știu că interesele lor personale sunt slujite de un mod rațional de luare a deciziilor. Concluzia este, pentru Platon, cât se poate de evidentă. Orice persoană inteligentă va primi cu bucurie să fie supravegheată și călăuzită de cei mai pricepuți și mai inteligenți".[366]

Platon împărțea societatea în trei straturi, reprezentând diversele ansambluri de însușiri umane: clasa conducătorilor reprezintă rațiunea, clasa războinicilor întruchipează curajul, iar clasa meșteșugarilor reprezintă senzualitatea (pe care Platon o așază cel mai jos). Clasele conducătoare nu cunoșteau proprietatea privată, nu-și cunoșteau propriile interese și nici

---

[363] A doua viață a platonismului, inclusiv referiri la miile de posibilități de „utilizare" a lui (inclusiv de către I.V. Stalin), este pusă la dispoziție de Novotný, F., *The Posthumous Life of Platon*.

[364] Nelson, *Economics as Religion*, 270. Vezi și Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 38, 164.

[365] Karl Marx, în volumul 1, capitolul 12, al *Capitalului* său, chiar se plânge: „Le platonisme où va-t-il se nicher! [În câte locuri se cuibărește platonicismul!]". El face referire la Platon ca la cineva care „vede în diviziunea muncii baza pentru împărțirea societății în ranguri. Un muncitor trebuie să se adapteze la munca lui, nu munca la muncitor." Platon este deci taxat cu epitetul: „utopism reacționar al comunismului consumist al claselor aristocrate".

[366] Lowry, „The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks: Our Heritage from Hellenic Thought", 25.

măcar individualitatea. Aceasta rezultă din concepția negativă a lui Platon în ceea ce privește proprietatea privată – clasele superioare n-ar trebui să se ocupe deloc de asemenea chestiuni (pământești), ci ele ar trebui să se îngrijească de întreg. Elitele conducătoare nu își iau nici soții, nici soți. *Re*producerea se asigură în mod aproape clinic, iar creșterea copiilor le era încredințată unor instituții civice speciale. Clasa de elită a conducătorilor urma să se dedice celei mai pure filosofii cu putință, într-un mod mai radical, desigur, decât punctul până la care ajunge conceptul de azi al filosofului-cârmuitor iluminat. „*Republica* susține totodată că viața cea mai bună este o viață «ocârmuită» de rațiune, în care rațiunea evaluează, clasifică și ordonează întreprinderi alternative".[367] Conducătorii urma să se fi supus căutării imparțiale a ideilor și a „viziunii mistice a absolutului",[368] nu doar problemelor de stat. Pe scurt, în privința dorințelor și a trebuințelor trupului omului, Platon „nu le acorda niciun fel de valoare pozitivă".[369] Ca în faimosul roman *1984* al lui George Orwell, lucruri cum ar fi proprietatea sau familia sau alte zoruri pământești asemănătoare nu se cădea să le aibă decât clasa proletară.

Se pare că, în conformitate cu optica lui Aristotel și contrar celei a lui Platon, ar fi nerealist pentru filosofii-cârmuitori să nu-și dorească proprietatea. „Aristotel a conchis că propunerile de abolire a proprietății private – cum făcuse Platon pentru a lui clasă a paznicilor – nu țineau cont de înclinațiile naturale ale oamenilor".[370] O diferență esențială între perspectiva lui

---

[367] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 138.

[368] Rádl, *Dějiny Filosofie: Starověk a středověk* [Istoria filosofiei – epoca antică și cea medievală], 185.

[369] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 139.

[370] Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*, 36.

Aristotel și cea a lui Platon asupra naturii umane poate fi găsită în acest dezacord. Pentru Platon, tendința corupătoare a proprietății și înclinația acesteia spre a-l abate pe om de la ceea ce este cu adevărat important (cunoașterea lumii abstracțiunilor) joacă un rol fundamental. Aristotel, în schimb, subliniază motivațiile pozitive care rezultă din dorința de securitate materială. „Dacă scrierile lui Aristotel încurajau apropierea de lume, optimismul, spiritul practic, judecata pragmatică, empirismul și perspectiva utilitară, scrierile lui Platon se dovedeau mai susceptibile să ducă la retragere, pesimism, radicalism, revelație și o perspectivă ascetică".[371]

În calitate de cetățean educat al Atenei, Platon este un mare admirator al Spartei, al statului militar „totalitarist". Munca fizică, văzută ca simplă aprovizionare și satisfacere a nevoilor, este lăsată pe seama poporului care muncește. Această clasă socială de pe treapta cea mai de jos poate să aibă în proprietate active materiale, se poate bucura de viața de familie și poate avea propriii copii, în timp ce liderii și militarii trăiesc în comun și sunt în totalitate lipsiți de proprietate privată.[372]

Platon vede principiul declinului în endemismul doleanțelor și le tratează printr-o nouă instituire a ierarhiei – filosoful domnește în beneficiul întregului, conduce întru temperarea tuturor claselor sociale și el însuși nu deține nimic. Cu cât cineva se află mai sus, cu atât mai puține deține în proprietate privată. Progresul se găsește în *non*-consum, exact la fel ca în *non*-producție. Așadar, Platon cheamă la, sau contează pe, moderația voită a clasei conducătoare și pe înfrânarea tendinței de a aduna valori, ceea ce pentru mulți economiști ar putea reprezenta o problemă tot atât de spinoasă ca apelurile medievale de mai târziu la ascetism (prevestită de Platon).

---

[371] *Ibid.*, 61.

[372] Platon, *Republica*, 5.

Progresul

În același timp, viziunea lui Platon despre un stat ideal aduce lumină peste viziunea lui asupra progresului social. După Platon, nu este suficient să fii orientat spre evenimentele sociale și direcția de mers a societății ca întreg, numai în baza unor principii general acceptate. Societatea are nevoie de idei reglementatoare, de țeluri după care să se poată călăuzi. Bineînțeles, viziunea lui Platon despre o societate în care copiii îi au ca părinți pe toți cetățenii, ca un corp colectiv, și sunt crescuți de stat sub conducerea unui filosof fără proprietate, nu este o chemare la instituirea imediată și brutală a unei ordini de acest fel.[373] Este un ideal, care ar trebui să smulgă societatea din nepotismul ei de clan și din raporturile pe care le deformează legăturile de sânge, îndreptând-o în schimb către o ordine în care toată lumea are aceeași șansă de a-și pune în valoare calitățile, fără povara bagajului familial; pe această bază, oamenii pot fi triați, pentru a-și ocupa locul în societate prin cele mai adecvate mijloace cu putință, obținând astfel cea mai benefică situație pentru ei înșiși.[374]

Liderii din societatea ideală a lui Platon rezistă în fața tentațiilor corupătoare, care caută să-i distragă de la căutarea unui bine superior. Aici este vorba nu doar de proprietate, ci și de sex. Ca să-l citățm pe Robert Nelson: „Legăturile sexuale

---

[373] În sensul ei literal, „utopia" este alcătuită din „ou" (non) și „topos" (loc). Așadar, este o viziune care nu are niciun loc anume pentru existență, pentru îndeplinirea ei.

[374] „În *Antigona* lui, Sofocle merge cu un pas mai departe. El îi însemnează drept *cei mai răi* pe cei care, din orișice motiv, nu dau comunității tot ceea ce se poate oferi în cadrul abilităților cu care au fost înzestrați; nu e loc pentru niciun fel de confort individual, din cauza intereselor întregului. Individul «cel mai rău» (*kakistos*) este cel care nu-și pune însușirile în slujba cetății, din dorința de a-și servi propriile interese (*Antigona* 181). Cei «răi» (*hoi kakoi*) sunt comparați prin contrast cu „oricine are în minte binele cetății", ca și cum ar exista contrarii polare (*Antigona* 108–109)", Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 55.

puteau și ele, așa cum au admis atât Platon, cât și Riserica Romano-Catolică, să dea naștere unor sentimente puternice de posesivitate individuală, poate chiar mai adânci decât cele de deținere a proprietății private. Soluția lui Platon din *Republica* era eliminarea elementului posesiv prin abolirea căsătoriei și a altor constrângeri asupra liberei manifestări sexuale, instituind mai departe și proprietatea comună asupra copiilor (mama nu trebuie să știe identitatea copilului ei). Mai pragmatică, Biserica Romano-Catolică a luat-o pe calea opusă, cerându-le preoților și călugărițelor sale să practice celibatul, căutând astfel să se asigure că fidelitatea lor supremă nu se îndreaptă spre vreo altă persoană, ci spre Dumnezeu și Biserică".[375]

Omul are nevoie de *mai mult decât erudiție* ca să ducă o viață dreaptă; el are nevoie să fie vizionar, pentru a putea să se miște din locul lui. Din acest motiv, societatea are nevoie de filosofi ca lideri, de oameni capabili să vadă idealuri și să medieze în beneficiul altora ordinea „cosmică" studiată. Abstracțiunea mediată de către elita cârmuitoare, care conduce tot statul, trebuie apoi să fie un reper comparativ pentru orientarea faptelor de zi cu zi ale fiecăruia. Cuvântul „elită" însuși își are originea în „eligo", care înseamnă „ieșit în afară". De aici vine elita ca grup ieșit în evidență, ales pentru slujirea binelui comun. *Republica* în întregime are ca motor armonizarea a trei planuri: cosmosul, comunitatea și omul. Iar armonizarea are loc prin adaptarea claselor inferioare la cele superioare. Fără idei și viziune, nu se pot lua decizii pragmatice. Viziunea întregului, nu doar a regulilor generale ale jocului, trebuie să ne guverneze acțiunile și să devină motorul progresului social.

[375] Nelson, *Economics as Religion*, 271.

Merită remarcat faptul că sistemul social de creștere a copiilor ar putea avea și alte țeluri importante, legate de ideea de progres: reducerea contingenței. „Socrate susține că progresul cu adevărat hotărâtor din viața socială a omului se va face numai atunci când ne vom fi dezvoltat o nouă *techne*, una care să asimileze deliberarea practică cu număratul, cântăritul și măsuratul."[376] Din acest unghi, întreaga istorie a oamenilor și a civilizației noastre este „o poveste a creșterii treptate a controlului uman asupra contingenței".[377] Reducerea contingenței și dezvoltarea crescândă a matematicii și a măsurării, după Platon, au dus la debarasarea omului de imperativul pasiunii și la controlul asupra soartei lui și a comunității sale ca atare. Probabilitatea ca progresul să fie împins înapoi de caracterul aleatoriu este, așadar, mult mai scăzută.

Așa cum vom arăta în exemplul practic de mai jos (din dialogul platonician *Timaios*), Platon credea, la fel ca vechii evrei, într-un trecut de aur și în declin ca expresie a progresului civilizației, așa cum rezumă Popper atât de elocvent: „Orice schimbare socială este corupere, decădere sau degenerare. Această legitate istorică fundamentală face parte, în viziunea lui Platon, dintr-o lege cosmică – una care este valabilă pentru toate lucrurile create sau generate. Toate lucrurile în mișcare, toate lucrurile generate, sunt menite să decadă".[378] Cu toate acestea, „Platon credea că legea destinului istoric, legea decăderii, poate fi învinsă prin voința morală a omului, susținută de forța rațiunii umane".[379] În acest sens, el a introdus un program științific care urma să redeschidă calea unei stări de

[376] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 89–90.

[377] *Ibid.*, 91.

[378] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, 17.

[379] *Ibid.*, 18.

fericire pentru oameni. Cu aceasta, Platon a dat Europei un program pentru progres: știința.

Orașul, civilizația și epoca de aur

Orașul, cetatea, comunitatea reprezintă un simbol al progresului în Grecia antică, deși într-o accepțiune oarecum diferită de cea pe care am văzut-o în cazul sumerienilor sau al evreilor. Binele și răul vin de la ființele umane; sălbăticia nu mai poate fi arătată cu degetul ca lăcaș al răului. Și așa va fi pentru tot restul civilizației noastre. În același timp, comunitatea antică își lega fără îndoială dezvoltarea de ordinea instaurată în stat. Pentru Platon și Aristotel, filosoful este important ca parte din armonia sperată cu cosmosul, pentru că o asemenea armonizare poate fi găsită, iar filosofii puteau să-i sfătuiască pe oameni și comunitățile lor cum să asimileze o astfel de ordine. Până și o chestiune atât de laică precum organizarea orașului-stat se subordona filosofiei de a vedea cosmosul.

Interesante sunt și paralele între populația care trăiește în orașe și cea de la țară. Cei care locuiau în afara orașului erau necivilizați; ei nu știau nici să citească, nici să scrie. În același timp, această concepție corespunde modului în care acești „oameni simpli" (oamenii care știau totuși, cumva, să trăiască într-o armonie necivilizată) rămân neatinși de mânia zeilor: „Ori de câte ori zeii trimit potop de apă pe pământ, ca să-l curețe, păstorii și ciobanii din munți scapă cu viață, pe când cei care trăiesc în cetățile din ținutul vostru sunt măturați de viitură în mare... Apa vă năpădește ca molima și nu lasă în urma ei decât pe cei neștiutori de carte și fără cultură dintre voi. Ați devenit iarăși copii de țâță", spune Timaios în dialogul

omonim al lui Platon.[380] Și aici întâlnim ideea că civilizația, culturalizarea, maturizarea omului-copil au loc în orașe. Și aici găsim paralele cu „omul-copil", care probabil că nu are încă asimilat (internalizat) conflictul dintre bine și rău, iar ca animal (sau copil) care „face ce vrea", nu are limite interne, ci numai externe (naturale). Acesta pare să fi fost un timp în care omul era în armonie cu acel „«vreau» simplu al naturii noastre animale",[381] cum scrie Joseph Campbell. Pare să fi fost un timp în care un „vreau" al cuiva era în perfectă armonie cu un „trebuie" de care mai târziu avea să se desfacă.

Cu toate acestea, și aici există o suprapunere interesantă, pe care o putem vedea și la alte opere clasice eline: ideea că rasa primordială era mai bună. „În al doilea rând, tu nu ești conștient de faptul că, dintre toate rasele omenirii, cea mai bună și cea mai nobilă a trăit odată pe meleagurile voastre. Aceasta este rasa din care voi înșivă, cetățile voastre toate... vă trageți, mulțumită faptului că o mică parte din viața lor a supraviețuit." Această rasă străveche era superioară, cu toate că, timp de „multe generații, supraviețuitorii au murit fără a lăsa nimic scris în urma lor".[382] Acești „străvechi cetățeni" nu cunoșteau deci niciun fel de *technai*, nici măcar nu știau să citească sau să scrie, dar trăiau totuși în armonie,[383] ca și cum n-ar fi fost încă „blestemați" de „darul lui Prometeu". Ideea de progres era, cel puțin în acest caz, una a decăderii. Antecesorii noștri nu erau maimuțe sălbatice, ci o rasă superioară. Mai târziu, oamenii au devenit mai educați, mai „adulți" și s-au mutat în cetate, care pare să fie mai apărată de mânia zeilor;

[380] Platon, *Timaios*, 22e–23b.

[381] Campbell, *Myths to Live By*, 72.

[382] Platon, *Timaios*, 23c.

[383] În alt loc, Platon scrie: „oamenii din vechime, superiori nouă și trăitori într-o mai mare apropiere de zei", *Philebus*, 16d.

dimpotrivă, tocmai această civilizație a orașului se vede adesea năpădită de ape[384] și de alte nenorociri. În munți, în părțile necivilizate ale pământului, se află oamenii în mai mare siguranță, așa cum se poate vedea din povestea biblică a Sodomei și Gomorei.[385]

Tema „fericitei ignoranțe" și cea a schimbului între armonie, pe de o parte, și avansul tehnic, pe de alta, apar foarte frecvent în gândirea elină. Oamenii au fost aruncați afară, rupți de starea lor naturală, iar acum ei se căznesc să-și câștige dreptul de a se întoarce – în încercarea de a se apropia de o stare mai fericită.

Aristotel

Pe Aristotel l-am putea prezenta ca fiind unul dintre primii învățați minuțios exacți și sistematici – „Parmenide și Socrate al lui Platon se compară pe ei înșiși cu inițiații într-o religie a misterelor. Filosoful lui Aristotel, în contrast, este ceea ce am putea numi o ființă umană profesionistă"[386] – și, poate, chiar primul om de știință riguros. Învățăturile sale morale sunt, în acest sens, referiri sau argumentații în mod absolut fundamental religioase (spre deosebire de Platon, în al cărui caz am

---

[384] „Poporul vostru nu-și amintește decât de un potop, deși au mai fost încă multe înainte", Platon, *Timaios*, 23b.

[385] Facerea 19:16–17: „Dar fiindcă el zăbovea, îngerii, din mila Domnului către el, l-au apucat de mână pe el și pe femeia lui și pe cele două fete ale lui și, scoțându-l afară, unul din Ei a zis: «Mântuiește-ți sufletul tău! Să nu te uiți înapoi, nici să te oprești în câmp, ci fugi în munte, ca să nu pieri cu ei!»". Un subiect similar poate fi găsit în avertismentul lui Iisus din Evanghelia după Matei 24:15–16: „Deci, când veți vedea urâciunea pustiirii ce s-a zis prin Daniel proorocul, stând în locul cel sfânt – cine citește să înțeleagă – atunci cei din Iudeea să fugă în munți".

[386] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 261.

putea fi martorii unui soi de stare de tranziție între mit și analiză). Presocraticii se foloseau de estetică și mnemonică (ritmul și rima, de exemplu), ca păstrătoare ale adevărului. Platon căuta adevărul în dialog și abstractizare și, până la un anumit punct, punea accentul pe închipuire. Argumentația și stilul din scrierile lui Aristotel nu se deosebesc în niciun fel de discursurile științifice narative ale zilelor noastre. Aristotel a fost primul care să înceapă să se comporte ca un om de știință, în accepțiunea contemporană a termenului.

Înțelegerea lui în ceea ce privește filosofia și știința era, în pofida acestui fapt, mult mai amplă decât o definim noi astăzi. În primul rând, el nu făcea o diferențiere strictă între știință și filosofie (cum s-a întâmplat mai târziu), iar în al doilea rând, el clasifica drept știință lucrurile pe care noi nu le-am categorisi așa, probabil, în ziua de azi. Pentru Aristotel, „toată știința (*dianoia*) este fie practică, fie poetică, fie teoretică".[387] El includea poezia și domeniile practice în știință. Prin știință practică, el înțelege etica și politica; prin știință poetică, el înțelege studiul poeziei și al celorlalte arte frumoase; prin știință teoretică, el înțelege fizica, matematica și metafizica. Cea mai mare parte a operei sale științifice este calitativă, nu cantitativă, iar pentru el matematica se apropia foarte mult de filosofia teoretică și de metafizică.

Aristotel a fost acela care, la figurat vorbind, a adus pământul în centrul atenției. El a fost cel care a afirmat că „avem nevoie de filosofie ca să ne arate calea înapoi spre obișnuit."[388] În loc să-și lase mintea să plutească printre norii ideilor, el a înotat cu peștii pe insula Lesbos, observând

[387] Aristotel, *Metafizica*, 1025b25.

[388] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 261.

comportamentul caracatițelor și pe cel al animalelor din pădure. El a afirmat că forma unui măr există *în măr*, nu în lumea ideilor. Din acest motiv, el a examinat merele și a clasificat în general toată creația în genuri și specii. El a fost ceea ce am putea numi astăzi un empirist, pe când Platon ar fi azi clasificat, mai degrabă, ca aflându-se la originea tradiției raționaliste.

Toate acestea păreau surprinzătoare în vremea lui Aristotel, „nefirești", până la a fi iritante, iar uneori chiar erau întâmpinate cu opoziție. „Auditoriul lui Aristotel pare să se fi răsculat împotriva gustului său pentru obișnuit și lumesc, cerând în schimb idealuri alese și preocupări înalte".[389] Și, astfel, lucrurile pământești, așa cum sunt ele prezentate de Aristotel, se bucură de interes, iar lumea ideilor platonice este cumva împinsă într-un fundal întunecos. Aristotel și-a dedicat atenția exact lucrurilor care pentru Platon – într-o formulare pompoasă – erau *jocul umbrelor*. Iată cum „strategia, economia, retorica" au ajuns să capete aceeași atenție ca „disciplinele care se bucură de cel mai înalt prestigiu".[390]

Dacă ar fi să rezumăm învățăturile lui Aristotel în doar câteva propoziții, atunci, în afară de aplecarea sa către științele naturii, ar trebui să menționăm simțul său pentru *scopul* lucrurilor: *telos*. În opoziție cu Platon, el a cercetat nu atât *invariabilitatea*, cât s-a concentrat pe sensul, pe țelul mișcării, pentru că „voința privește scopul".[391] Similar altor școli antice (mai mult decât atât, la fel ca în cazul vechilor evrei și al creștinilor), el atribuie un rol major principiilor morale (mai concret, eticii virtuții, care în prezent se vede

[389] Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 260.

[390] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094b3.

[391] *Ibid.*, 1113a15.

redescoperită[392]), iar o viață bună este de neimaginat fără studierea binelui și a răului.

Ca să prezentăm un exemplu practic: Aristotel explică prin natura lucrurilor materiale faptul că acestea cad spre pământ. Piatra vine din pământ și vrea să se întoarcă acolo; menirea ei este să fie pe/ în pământ. La fel și în cazul focului, al gazului sau al sufletului care vrea să se ducă în sus. Această explicație a fost suficientă vreme îndelungată, până ce a fost înlocuită de gravitația newtoniană.

În multe manuale de specialitate, istoria gândirii economice începe efectiv de la Aristotel. El a fost acela care a apărat proprietatea privată, de exemplu[393], a criticat cămătăria[394], a făcut distincție între activitatea economică productivă și cea neproductivă[395], a categorisit rolul banilor[396], a remarcat tragedia resurselor comune ale comunității[397] și s-a preocupat de problema monopolurilor.[398] Totuși, noi vrem să ne concentrăm atenția aici pe acele observații ale sale care au fost hotărâtoare pentru evoluția economiei, dar pe care economiștii nu s-au ostenit prea mult să le elaboreze mai departe. De exemplu, Aristotel tratează amănunțit utilitatea și rolul ei în existența

---

[392] Prin „etica virtuții" noi înțelegem etica bazată pe virtute (și nu pe responsabilitate, beneficiu, utilitate sau calculul de efect al rezultatelor). Pentru mai multe, vezi MacIntyre, *After Virtue*. MacIntyre a fost inițial un aristotelian care a devenit ulterior tomist și care, ca să-l citățm chiar pe el, a fost „un aristotelian mai bun decât însuși Aristotel" (MacIntyre, *After Virtue*, x.) Platon a fost întemeietorul eticii virtuții, dar Aristotel a consacrat-o cu adevărat. Etica virtuții a rămas școala etică predominantă a civilizației noastre până la Iluminism, când a fost parțial înlocuită cu utilitarismul sau deontologia kantiană (moralitatea întemeiată pe responsabilitate, bunele intenții, respectarea regulilor).

[393] Aristotel, *Politica*, 2.5.

[394] *Ibid.*, 1258b. 1.10.

[395] *Ibid.*, 1.10. Aristotel face distincție între *economia* bună, pusă în practică spre folosul general, și *hremastica* rea, respectiv acumularea neînfrânată a bogăției doar de dragul bogăției.

[396] *Ibid.*, 1.8–10.

[397] *Ibid.*, 2.3, 1261b.

[398] *Ibid.*, 1.11.

oamenilor, se preocupă de funcțiile maximizării - una dintre obsesiile științei economice, până în ziua de azi (unica diferență fiind că, astăzi, noi le considerăm doar în forma lor matematică, de natură să mascheze adesea necesitatea unei dezbateri cu mai profunde semnificații filosofice) - și de alte problematici esențiale, pe care noi le-am numi azi metaeconomice, care merg mult mai departe decât „administrarea gospodăriei" și pun întrebări despre semnificația și scopul (*telos*) acestor eforturi.

Eudemonia - „fericirea fiind un soi de știință"

Aristotel pune întrebări despre lucruri de care toată lumea este probabil interesată: Cum se poate duce o viață fericită? Ce înseamnă pentru un individ să trăiască în așa fel încât să realizeze în viață ceea ce ne dorim cu toții? O problematică a fericirii - *eudaimonia* - este departe de a fi teoretică: „cercetarea de față nu țintește spre o cunoaștere teoretică la fel ca toate celelalte (căci noi ne punem întrebări nu pentru a afla ce este excelența, ci pentru a deveni buni)".[399] A doua lui carte despre etică, *Etica eudemică*, începe de o manieră similară cu prima, *Etica nicomahică*: Cum se poate dobândi o viață bună, căci „fericirea este în același timp cel mai frumos și cel mai bun dintre toate lucrurile"[400], așa cum afirmă Aristotel în primul paragraf al cărții. Cât de legată este o viață fericită de bine și cum se poate realiza ea („fericirea fiind un soi de știință"[401]) este ceea ce vom prezenta noi mai jos.

În primul rând, trebuie spus că Aristotel vede binele privat numai în contextul binelui pentru societate ca întreg. El este

[399] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1214a6-7.
[400] Aristotel, *Etica eudemică*, 1214a6-7.
[401] *Ibid.*, 1214a„8-19.

faimos pentru afirmația că „omul e de la natură un viețuitor politic".[402] În plus, el nu a atribuit societății un caracter mecanicist, cum se va deprinde mai târziu obiceiul în economie, ci, mai degrabă, unul organic: fără restul întregului, o parte nu doar că nu are niciun sens, ci în primul rând că nu poate să trăiască.[403] În același timp, omul nu se asociază cu alții într-o societate pentru propriul folos, ci pentru că îi stă în fire.[404]

Utilitatea rămâne cu toate acestea un lucru complicat, care se și transformă tot timpul. Întrebarea care se pune este: Ce are o *influență* esențială *asupra utilității*? Aristotel nu vede utilitatea ca pe ceva care ar exista pentru o clipă și apoi dispare, ci ca pe o stare de care omul poate să fie conștient, dar nu trebuie neapărat să fie. El observă de asemenea că există un fel de ierarhie a utilității, ca și cum ar vrea să spună că nu vom sesiza utilitatea rezultată din trebuințele superioare decât după ce au fost satisfăcute necesitățile de bază (naturale). Totodată, mai notează și că plăcerile se „dezlocuiesc" reciproc, fiecare caută să acapareze mai mult loc în detrimentul altora: „activitățile sunt stânjenite de plăcerile care rezultă din alte surse... activitatea mai plăcută o împinge la o parte pe cealaltă... de pildă, la teatru, cei care mănâncă dulciuri o fac mai abitir atunci când actorii joacă prost".[405]

MaxU contra MaxB

Dacă tot ce face omul este ca să-și maximizeze utilitatea, plăcerea, reprezintă în foarte mare măsură o întrebare fără

[402] Aristotel, *Politica*, 1.1253a2.

[403] Pentru o interpretare diferită a proceselor sociale și economice din *Etica nicomahică* și *Politica*, vezi Polanyi, „Aristotle Discovers the Economy".

[404] Aristotel, *Politica*, 2.1.1261a18, 3.1.1275b20.

[405] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1175b2–13.

sens pentru Aristotel. Plăcerea, în concepția lui, nu face decât să „desăvârșească activitatea", lucru pe care îl repetă de multe ori. „Dar dacă alegem viața de dragul plăcerii sau plăcerea de dragul vieții este o întrebare pe care o putem nesocoti pentru moment. Căci ele par să fie strâns legate împreună, fără să admită separare, dat fiind că plăcerea fără activitate nu se poate naște, iar fiecare activitate se vede desăvârșită de plăcere."[406] Termenul „plăcere", însă, nu este inseparabil legat de conceptul perfecțiunii și al binelui: supremă plăcere în activitatea perfectă, plăcerea este numai o răsplată, o sarcină obligatorie - „Plăcerea desăvârșește activitatea".[407] Plăcerea nu este scopul, ci binele și perfecțiunea. Plăcerea este prin urmare un fel de cireașă de pe tortul perfecțiunii și al activităților care duc într-acolo.[408] Nu este sensul unei activități, ci expresia care o însoțește. Scopul activității (*telos*) este binele.

În economia contemporană, suntem oarecum obișnuiți în mod automat cu comanda MaxU, prin care omul maximizează utilitatea. Există zeci de mii de exerciții matematice care maximizează funcțiile utilității, optimizează utilitatea și derivațiile care urmăresc utilitatea marginală sau care echilibrează utilitatea marginală cu prețul marginal, respectiv profiturile cu costurile. În marea majoritate a cazurilor însă, noi nu ne dăm seama absolut deloc de teribilele contradicții filosofice și etice care se înfruntă acerb sub toate aceste mărimi.

Conceptul utilității ca bine (și, prin urmare, de asemenea ca scop) a fost unul dintre sâmburii principali ai discordiei dintre epicurieni și stoici. La fel ca Platon, Aristotel se apropia mai

[406] *Ibid.*, 1175a19–22.

[407] *Ibid.*, 1174b23.

[408] MacIntyre, unul dintre aristotelienii moderni cei mai importanți, definește „eudemonia" ca fiind „starea de a fi bine și de a face bine prin aceea că ești bine, starea unui om de a fi frumos el însuși, precum și în raport cu divinul", MacIntyre, *After Virtue*, 148.

mult de stoici. În același timp, Aristotel cunoștea un fel de precursoare a funcției maximizării. Dar, în loc de utilitate, el maximizează binele, MaxB.

În chiar primul paragraf al *Politicii*, el spune:

> Toți fac întotdeauna ceea ce fac pentru a obține ceea ce li se pare bine.[409]

Aserțiunea este similară primei fraze din *Etica nicomahică*:

> Orice artă și orice investigație, la fel ca orice acțiune și alegere, se consideră a tinde spre un bine; iar din acest motiv, în mod îndreptățit s-a afirmat că binele este acel lucru spre care aspiră toate.[410]

Aristotel vorbește mai amănunțit despre termenul „plăcere" în cartea a zecea din *Etica nicomahică*. Această carte începe cu următoarea frază: „Poate s-ar cuveni să vorbim în continuare despre plăcere. Căci se consideră a fi cea mai strâns legată de natura noastră omenească... oamenii aleg ce este plăcut și se feresc de durere". Da, chiar că sună ca textul introductiv al unui manual de economie. Dar Aristotel continuă: „Unii spun că plăcerea este binele, pe când alții, dimpotrivă, spun că e răul absolut".[411]

Atunci când, de exemplu, spre finalul *Eticii nicomahice*, el are o dispută cu hedonistul Eudoxos, care „credea că plăcerea este binele, pentru că vedea cum toate lucrurile, raționale sau iraționale, aspiră la ea", el îi spune: „Acest argument pare să

---

[409] Aristotel, *Politica*, 1.1.1252a2-3.

[410] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094a1-3, și despre gospodărie, ca un fel de submulțime a orașului-stat: „(...) scopul artei medicale este sănătatea (...), cel al economiei este bogăția", 1094a8-9.

[411] *Ibid.*, 1172a19-29.

arate că [plăcerea] este unul dintre felurile de bine cu nimic mai bun decât oricare altul".[412] Aristotel nu neagă faptul că plăcerea face parte din bine, dar nu este în identitatea lui, așa cum susțineau hedoniștii.

Până azi, economiștii se văd nevoiți în continuare să facă față unei întrebări similare celei puse de Aristotel: „Atât oamenii obișnuiți din popor, cât și spiritele de un rafinament superior spun că este fericire și identifică a trăi bine și a-ți merge bine cu a fi fericit; dar cât privește ce este fericirea, fiecare crede altceva".[413] Până în ziua de azi, îi poți înnebuni pe economiști cu aceeași întrebare: „Dacă oamenii își maximizează utilitatea, ce se înțelege prin termenul «utilitate»?" Iată o întrebare mai complicată decât ar putea părea la prima vedere, dar o vom discuta mai târziu, în cea de a doua parte a cărții. Aici ne vom mulțumi să fim foarte succinți.

Alături de Aristotel, putem afirma că omul, în realitate, nu-și maximizează utilitatea, ci că maximizează binele. Omul pur și simplu face ceea ce consideră că este bine. Și nu-i așa că fiecare își închipuie altceva când vorbește despre „bine"? Ba da, și tocmai aici e problema: același lucru se adevărește și pentru *utilitate*. Dacă luăm foarte serios punctul de pornire al lui Aristotel, cum că „toți fac ceea ce fac de dragul a ceea ce cred că este bine"[414], atunci este posibil ca utilitatea să nu fie decât o submulțime a „ceea ce considerăm că este bine". Nu obținem nicio utilitate de la anumite lucruri (sau obținem una foarte șchioapă și anevoios de argumentat), ar fi mult mai simplu dacă am spune că o persoană dată a făcut ceva pentru că așa a considerat că e bine, în loc să spunem că a făcut-o „pentru a-și maximiza utilitatea". Probabil că ar suna mult mai

[412] *Ibid.*, 1172b10–28.

[413] *Ibid.*, 1095a14–23.

[414] Aristotel, *Politica*, 1.1.1252a1–7.

firesc să spunem că Francisc din Assisi și-a dat de pomană toate lucrurile pe care le avea, pentru că a considerat că așa era bine, și nu pentru utilitate; că Socrate a hotărât să nu-și renege preceptele și să nu fugă, ci să bea otravă, nu pentru că s-ar fi așteptat la utilitate după moarte, ci pentru că a considerat că așa era bine. MaxB este așadar un concept mai ușor de apărat și, pe deasupra, mai util decât MaxU.

Utilitatea binelui și a răului

Dacă facem această modificare, putem deja vedea cât de strâns întrețesute sunt percepțiile noastre cu economia binelui și a răului. Cu greu ne-am putea închipui o persoană care să facă de bunăvoie și nesilită de nimeni un lucru pe care ea îl consideră, la un moment dat, în totalitate un rău absolut. Dacă un individ fură, de exemplu, el nu fură de dragul hoției (pe care indubitabil că și el ar considera-o un rău), ci, să zicem, ca să fie mai bogat, lucru pe care el îl consideră bun. Țelul nu este acela de a fura, ci de a avea mai mulți bani. În ultimă instanță, am putea desfășura o discuție similară cu ipoteza de MaxU.[415] De ce fură un individ? Pentru că acest lucru îi sporește utilitatea? Niciodată. El nu fură pentru hoție în sine, ci pentru că obține utilitate din îmbogățire, de exemplu. Sau adrenalină sau răzbunare. Dar indiferent din ce motiv fură cineva (sau comite alte fărădelegi), el o face pentru un anumit bine (deci într-un

[415] Din acest punct de vedere, Aristotel se apropie mai mult de stoici: „Cei mai mulți oameni, și încă din categoria cea mai vulgară, par (și nu fără o oarecare îndreptățire) să identifice binele, sau fericirea, cu plăcerea; acesta fiind și motivul pentru care ei iubesc o viață în desfătări", *Etica nicomahică*, 1095b15–17. „Dar spiritele elevate și înclinate spre activitate identifică fericirea cu onoarea..., dar binele noi îl ghicim a fi numai unul al nostru și deloc ușor de luat de la cineva. Mai departe, oamenii par să-și dorească onoarea pentru a fi siguri că merită să fie respectați.", *ibid.*, 1095b24–29.

anumit scop, *telos*, pe care ei îl văd în spatele acestui gest).[416] MaxB poate așadar să explice aceleași lucruri ca MaxU, dar, în plus, poate să explice și contextul mai larg al acestor acțiuni. Dacă vrem să considerăm absurdă teorema lui MaxB (ceea ce, într-o anumită măsură, chiar este, pentru că nu poate fi combătută, așa cum vom vedea în cea de-a doua parte a cărții), atunci și teorema lui MaxU trebuie să fie absurdă. Atâta doar că absurditatea lui MaxB pare să fie mai vizibilă. Poate tocmai din cauza aceasta economia se ascunde după MaxU – pentru ca trucul să nu sară atât de tare în ochi.

Că noi nu facem lucrurile în scopul unei maximizări momentane și unilaterale a utilității (MaxU), pe care Aristotel o consideră în cadrul termenului „plăcere", se poate demonstra prin următorul exemplu: „Există multe lucruri pentru care ar trebui să ne străduim, chiar dacă nu ne-ar produce nicio plăcere, cum ar fi vederea, amintirea, cunoașterea, posesiunea virtuților. Că toate acestea sunt însoțite de plăcere, nu are nicio importanță; ar trebui să le alegem și dacă nu ne-ar aduce nicio plăcere."[417] Vrem aceste lucruri pentru că sunt bune, și ele sunt bune pentru că reprezintă o parte firească a umanității. Deci o ființă umană este mai umană dacă vede, dacă își amintește, dacă știe și dacă este virtuoasă.

Avem un sentiment de fericire, plăcere sau mulțumire dacă reușim să îndeplinim un țel bun. E greu ca utilitatea să fie un țel în sine și prin sine; țelul este binele, iar utilitatea este produsul său secundar, o externalitate. Ceea ce este bine pentru un om este de asemenea și sursa plăcerii (mâncarea, de exemplu); așa-i construită lumea noastră. Nu mâncăm doar de plăcere, dar ne face plăcere să mâncăm.

---

[416] Din acest punct de vedere, el este în acord cu preceptele lui Platon: „Acela care este cu adevărat bun și înțelept, credem noi, va suporta toate vicisitudinile vieții cu demnitate și se va purta întotdeauna exemplar în toate situațiile", *ibid.*, 1101a–2.

[417] *Ibid.*, 1174a4–9.

Aristotel ar protesta, mai mult ca sigur, împotriva abordării din ziua de azi, în care *maximizarea* utilității este adesea considerată automat ca ținând de firea omului. El consideră ceea ce se poate numi pur și simplu moderație ca fiind cea mai nobilă virtute: „răul ține de domeniul infinitului"[418] și „binele de cel al limitatului... și din toate aceste motive, de asemenea, excesul și insuficiența sunt caracteristice viciului, iar virtutea ține de calea de mijloc".[419] Aici nu este vorba, așadar, despre maximizarea utilității, așa cum susțineau epicureicii, ci despre *cumpătare*. Țelul se află undeva între cele două extreme. Să apelăm la un exemplu: „În ceea ce privește darea și primirea banilor, calea de mijloc este generozitatea, excesul și insuficiența sunt risipa și avariția".[420] Sau, într-un plan ceva mai general: „La fel, așadar, este și în cazul cumpătării... cel care profită de orice plăcere și nu se abține de la niciuna devine neînfrânat, pe când acela care se ferește de toate, ca un sălbatic, devine într-un fel insensibil; cumpătarea și curajul, în acest caz, se văd distruse de exces și insuficiență, dar moderația le lasă neatinse".[421] „În acest mod, așadar, își face treaba bine fiecare artă – privind la linia de mijloc și judecându-și munca după această măsură".[422]

Iată, deci, că importantă nu este maximizarea cu orice preț, ci să țintești spre mijloc:

> Căci în nimic nu-i ușor să găsești punctul de mijloc, de pildă centrul unui cerc nu poate fi găsit de oricine, ci numai de cine știe; la fel, oricine se poate mânia – asta-i ușor – și oricine poate să ofere sau să cheltuiască bani; dar față de cine, cât de mult, când, cu ce scop

[418] *Ibid.*, 1106b29–30.

[419] *Ibid.*, 1106b31–34.

[420] *Ibid.*, 1107b9–27.

[421] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1104a19–27.

[422] *Ibid.*, 1106b6–7.

și în ce mod trebuie s-o facă, *aceasta* nu e pentru oricine, și nici ușor; tocmai de aceea, binele este în același timp un lucru rar, pe cât este de lăudabil și de nobil.[423]

La aceasta am putea adăuga și că un asemenea punct (cel de mijloc) nu-i ușor de recunoscut. „De unde rezultă că nu e ușor să fii bun. Căci în niciun lucru nu-i sarcină ușoară să găsești calea de mijloc"[424]; cineva trebuie să pipăie în jur după el. Nu ne vine foarte la îndemână să recunoaștem punctul fericirii.[425]

Stoici contra hedoniști

Surprinzător, Adam Smith, fondatorul științei economiei, este acela care are probabil cea mai bună descriere pentru sistemele morale ale Greciei antice, în cartea sa *Teoria sentimentelor morale*. În ultima și cea mai interesantă parte a monumentalei sale lucrări[426], găsim un excelent studiu pe tema ideilor filosofice ale vechilor greci. Smith împarte învățăturile morale ale anticilor în două școli diferite și, în fapt, concurente: stoicii și hedoniștii. Controversa lor centrală rezidă în răspunsul la întrebarea dacă se obține vreun câștig din a face bine cuiva. Poate fi acesta calculat, în sensul că faptele bune ne aduc un fel de valoare în contrapartidă? Că binele făcut altuia se corelează cu binele făcut nouă de altul?

---

[423] *Ibid.*, 1109a25–29.

[424] *Ibid.*, 1109a24.

[425] Căutarea mediei este una dintre cele mai vast importante chestiuni ale aristotelismului – nu se face prin încercări și erori succesive, nici empiric, cis-ar putea să fie, după Platon, *fronesis* – înțelepciune practică; vezi Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*.

[426] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 395–430.

Stoicii

Stoicii nu au găsit nicio corelație între bine și *plăcere* sau *utilitate*[427], și, din acest motiv, orice calcul era interzis a priori. Anumite fapte bune tind să fie răsplătite cu plăcere (creșterea utilității), altele deloc, dar înfăptuitorul lor trebuie să rămână perfect orb la rezultatele sau efectele acțiunilor sale. Moralitatea individului este judecată pe baza respectării regulilor, indiferent care ar fi rezultatul final al actului dat.[428]

Cu alte cuvinte, moralitatea acțiunilor individului este judecată numai din punctul de vedere al conformării cu regulile, și nu din cel al rezultatelor sau al efectelor unui act dat. Rezultatul trebuie pur și simplu lăsat în seama Soartei.[429] Dacă omul se poartă într-un mod lipsit de etică, „reușita lui nu-i poate aduce prea mare satisfacție".[430] Conform doctrinei

---

[427] *Ibid.*, 415.

[428] „Un om înțelept... posedând înțelepciunea care călăuzește toate evenimentele din viața omului, orice i-ar rezerva soarta, el primește totul cu bucurie, mulțumit că, dacă ar fi știut toate legăturile și dependențele dintre diferitele părți ale universului, este chiar soarta pe care el însuși și-ar fi dorit-o... Dacă viață i se arată, el e mulțumit să trăiască; dacă moartea i se arată, dat fiind că natura nu mai are altă nevoie de prezența lui aici, el de bunăvoie se duce unde a fost trimis. «Accept», a spus filosoful cinic, ale cărui doctrine erau în această privință aceleași cu ale stoicilor – «Accept cu aceeași bucurie și satisfacție orice destin ar fi să mi se arate; bogăție sau sărăcie, plăcere sau durere, sănătate sau boală, căci toate sunt la fel", Smith, *The Theory of Moral Sentiments*., 405–406.

[429] „Viața omului stoicii par s-o fi considerat un joc care comportă mare dibăcie; în care, însă, există și un amestec de șansă... toată plăcerea jocului izvorăște din a juca bine, din a juca fără șiretlicuri și din a juca iscusit. Dacă, însă, oricât de mare i-ar fi dibăcia, un jucător bun, sub înrâurirea șansei, se întâmplă să piardă, această pierdere ar trebui să fie un prilej de veselie, mai degrabă decât de tristețe adevărată. El n-a făcut nicio mișcare greșită; (...) el s-a bucurat în totalitate de plăcerea întreagă a jocului. Dacă, din contră, jucătorul nepriceput, în ciuda tuturor boacănelor sale, se întâmplă cumva, tot prin mijlocirea șansei, să câștige, reușita aceasta nu-i poate aduce prea mare satisfacție. Amintirea tuturor greșelilor pe care le-a comis îl țintuiesc de stâlpul rușinii. Chiar și în timpul jocului, el nu se poate bucura de nicio părticică din plăcerea pe care acesta îl poate oferi", *ibid.*, 409.

[430] *Ibid.*, 409.

stoicilor, moralitatea unui act dat nu se găsește în repercusiunile actului, indiferent dacă utilitatea se vede sau nu sporită, ci în *corectitudinea actului însuși*. Din acest motiv, spuneau stoicii, noi nu trebuie să analizăm costurile sau câștigurile actului.

Astăzi, Adam Smith este considerat fondatorul economiei clasice, pentru care maximizarea dorită a utilității este un subiect central. Și totuși, el se considera pe sine un stoic. El promovează această străveche direcție filosofică[431] și admiră modul în care stoicii au reușit să se elibereze de considerentul utilității.[432] (Vom reveni la acest paradox al modului în care este înțeleasă astăzi moștenirea intelectuală a lui Smith.)

Hedoniștii

Școala hedonistă (epicureică), așa cum e reprezentantă în special de Epicur, profesa exact opusul. După hedoniști, nici binele și nici regulile nu sunt exogene, primite de sus. Binele unui act rezidă în *rezultatele* faptei înseși – în utilitatea pe care

---

[431] „Puținele fragmente care au ajuns până la noi, din ceea ce au scris filosofii antici despre aceste subiecte, alcătuiesc probabil una dintre cele mai instructive, precum și una dintre cele mai interesante mărturii rămase din Antichitate. Spiritul și bărbăția din doctrinele lor contrastează splendid cu tonul deznădăjduit, plângăreț și nevolnic al unora dintre sistemele moderne", Smith, *ibid.*, 415.

[432] „«Dacă vreau să plec pe mare», spune [stoicul] Epictet, «atunci aleg cea mai bună corabie și cel mai bun cârmaci și aștept cea mai frumoasă vreme pe care împrejurările și datoria le îngăduie. Prudența și cuviința, principiile pe care zeii mi le-au dat pentru a-mi dirija purtarea îmi impun acest lucru, dar atât și nimic mai mult; iar dacă totuși se iscă vreo furtună, pe care nici trăinicia navei și nici dibăcia cârmaciului se vede treaba că n-o vor dovedi, eu nu mă tulbur când mă gândesc la consecințe. Tot ce trebuia eu să fac s-a făcut deja. Călăuzele purtării mele nu-mi poruncesc niciodată să fiu nenorocit, să mă tem, să deznădăjduiesc sau mă înspăimânt. Că ne vom îneca sau vom ajunge cu bine la liman, e treaba lui Jupiter, nu a mea. Las cu totul pe seama lui să hotărască, nici că-mi stric vreodată tihna cu gânduri despre soarta pe care e probabil s-o aleagă pentru mine, ci o primesc, oricare-ar fi, cu tot atâta nepăsare și lipsă de teamă»", *ibid.*, 406.

o aduce. În plus, utilitatea sa este judecată din punctul de vedere personal al actorului. Sursa eticii epicureice este egoismul, iar mijlocul de realizare a ei, calculul, prudența. Epicur nu recunoaște niciun principiu superior sau altruist. Numai în cazul prieteniei se arată dispus să facă o excepție. Utilitatea devine astfel ipoteza principală pentru o viață bună și principiul călăuzitor în a decide asupra fiecărui act. În timp ce stoicilor nu le era permis să-și calculeze rezultatul acțiunilor decise (cine este capabil să controleze scopurile actelor noastre?), pentru hedoniști (epicureici) era, dimpotrivă, condiția *sine qua non* a principiilor lor morale.[433] „Plăcerea și durerea trupească erau singurele obiecte supreme ale dorinței și aversiunii naturale."[434] Epicureicii puneau semnul egal între bine și utilitate - moralitatea unui act rezidă numai și numai în modul în care ducea la creșterea sau descreșterea beneficiului personal.[435]

Este important să accentuăm că epicureicii se arătau în totalitate consecvenți asupra acestui aspect și susțineau că „toate plăcerile și chinurile minții sunt, după Epicur, derivate în ultimă instanță din cele ale trupului".[436] Pe de altă parte, experiențele fizice erau definite într-un sens relativ larg și le includeau și pe cele intelectuale. Un hedonist se presupunea că își folosește rațiunea ca să-și controleze actele în direcția scopurilor urmărite pe termen lung. El nu acceptă, nici nu scuză plăcerile de scurtă durată: „Nu e cu putință să duci o viață plăcută fără să trăiești cuminte și bine și drept, și

---

[433] „Prudența, de exemplu, conform acestei filosofii, [era] izvorul tuturor virtuților", *ibid.*, 434.

[434] „Că acestea erau întotdeauna obiectele naturale ale pasiunilor în discuție, el [Epicur] considera că nu-i nevoie să fie dovedit", Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 431.

[435] *Ibid.*, 431.

[436] *Ibid.*, 432.

nu e cu putință să trăiești cuminte și bine și drept fără să ai un trai plăcut".[437]

Egoismul, prevederea, calculul și evaluarea alcătuiau izvorul eticii epicureice. Bineînțeles, conform doctrinei hedoniste, chiar și aceste principii (pe care se sprijină teoria economică modernă) își au propriile excepții. Principiul egoismului, de exemplu, nu este valabil în cazul prieteniei, unde simpatia joacă un rol de motivație primordială a actelor noastre.

Economia binelui și a răului

Dacă am vrea să exprimăm cele mai sus pomenite în limbajul de specialitate al economiei, atunci stoicii au delimitat spațiul pentru comportamentul uman prin anumite „constrângeri morale" (exact la fel cum economicul din ziua de azi lucrează cu constrângerile bugetare). Pentru epicureici, desigur, constrângerile morale dispar cu totul și moralitatea este, în fapt, implicit înglobată în curbele utilității. Numai limitele exterioare (bugetele, de exemplu) pot restrânge creșterea utilității. Pe de altă parte însă, doctrina hedonistă are un avantaj major prin aceea că nu trebuie să adopte niciun sistem oral sau set de reguli exogen (dat din exterior) – care întotdeauna va fi punctul slab al stoicilor sau al oricărei alte doctrine care se întemeiază pe reguli sau responsabilitate. Principiul hedonist își creează propriile reguli.

O altă diferență între stoici și epicureici constă în relativizarea binelui ca atare. Văzut ca însușire morală în doctrina hedoniștilor, binele își pierde sensul inerent și devine un simplu element de utilitate. Faptele virtuoase pot duce uneori la

[437] Epicur, *Maxime fundamentale*, 1.

un grad sporit de utilitate și trebuie să fie făcute în acel moment. Binele devine ceva ca un set de reguli care pot duce la creșterea utilității, ceea ce contrazice în întregime învățăturile stoicilor. În timp ce pentru stoici binele era rațiunea tuturor actelor întreprinse, iar plăcerea izvorăște din respectarea regulilor (inclusiv din nesocotirea rezultatelor lor), hedoniștii au întors complet pe dos această logică: binele a devenit realizarea utilității.

Așa cum s-a spus deja, această filosofie a doctrinei economice utilitariste se transformă în curentul principal de gândire, general acceptat, prin mijlocirea lui J.S. Mill.[438] Adam Smith, pe de altă parte, își încheie capitolul despre epicureism cu următoarele cuvinte: „Acest sistem vine, fără îndoială, să contrazică în totalitate ceea ce am căutat să demonstrez".[439] El respinge hedonismul, ca având o viziune prea simplistă asupra lumii. „Iar adunând și toate virtuțile sub stindardul acestui singur soi de justețe, Epicur s-a lăsat purtat de o anume aplecare, firească oricărui om, dar pe care filosofii în mod deosebit se pricep s-o cultive, cu o bizară afecțiune, drept mijloc perfect spre a-și arăta agerimea minții – propensiunea spre a explica tot ce se vede pe baza a cât mai puține principii cu putință".[440]

Conflictul polar dintre învățăturile stoicilor și cele ale hedoniștilor, în economia binelui și a răului, este cel mai limpede evidențiat de Immanuel Kant, când aceste două școli de gândire au fost din nou asmuțite una împotriva celeilalte, drept două dintre prototipurile fundamentale ale moralității deciziei.[441] În doctrina sa etică, Kant se alătură stoicilor, ale căror principii el le-a revigorat, ba chiar le-a făcut și mai stricte. Dar această direcție nu și-a găsit loc în gândirea economică.

---

[438] Mill, *Utilitarianism*.

[439] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 436.

[440] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 438.

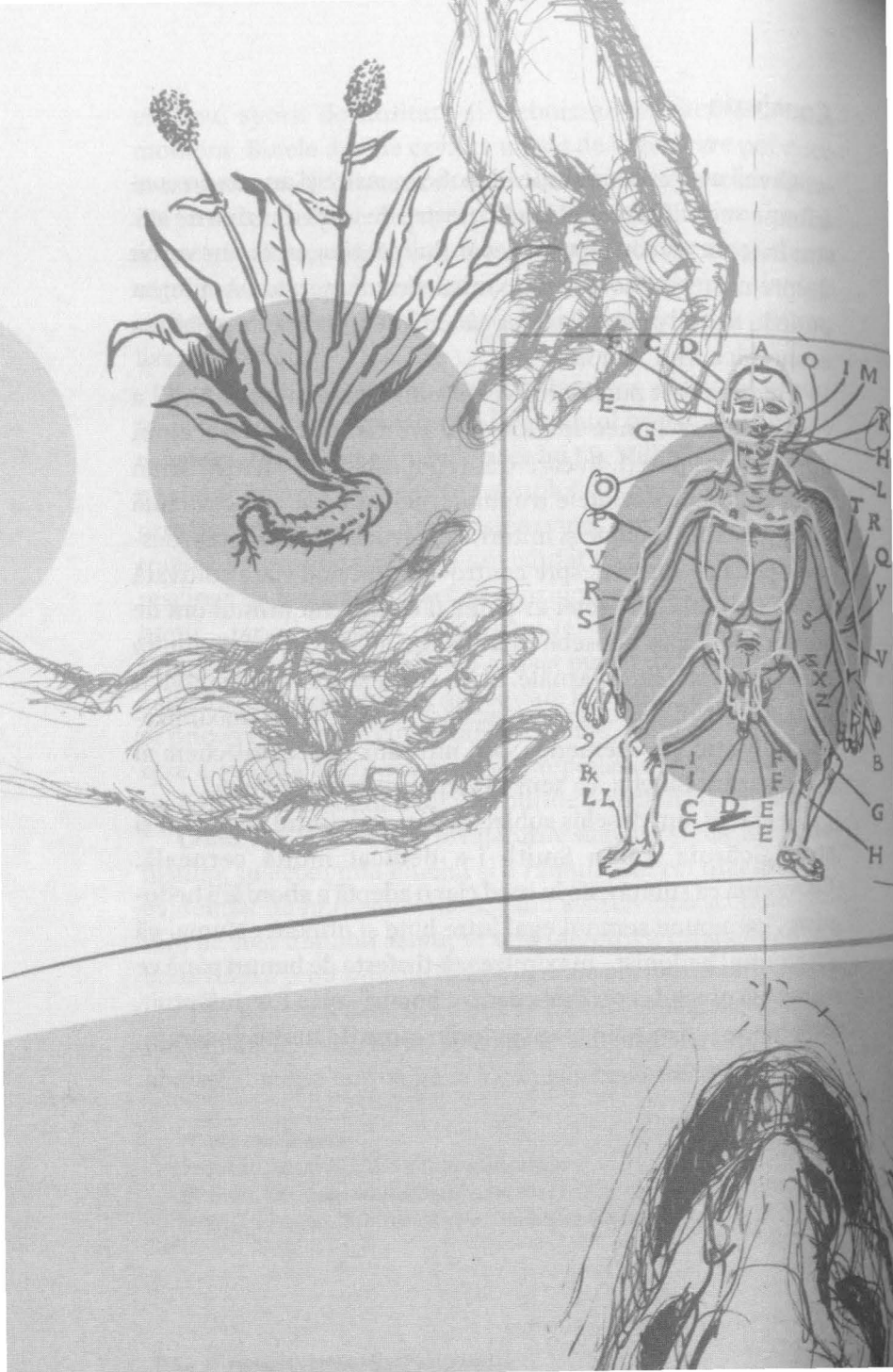
[441] Vezi, de exemplu, Kant, *Introducere la metafizica moravurilor*.

Concluzie

Grecii au stat la originile filosofiei noastre și au adus o contribuție semnificativă la modul nostru de viață din ziua de azi. Am început cu conceptul adevărului poeților, apoi am vorbit despre nașterea filosofiei și a misticilor numerelor. Am intrat puțin în detalii pentru a vedea cât de interesantă este gândirea economică a lui Xenofon.

Platon a fost purtătorul vectorului filosofiei noastre. El a vorbit despre lumea ideilor și a avertizat împotriva lumii umbrelor pe pereți, în care trăim noi astăzi. El nu are niciun respect față de dorințele trupului. Aici, am discutat ceva mai pe larg despre modele și mituri, despre ideea de progres, despre Epoca de Aur și despre controversa privind viața cultivată și cea naturală. Aristotel ar putea fi considerat primul om de știință care, spre deosebire de Platon, a dedicat foarte multă energie acestei lumi carnale. Noi i-am dezbătut optica privind o viață fericită și întrebarea dacă aceasta rezidă în maximizarea utilității. De asemenea, am introdus conceptul-cheie al Maximizării Binelui, ca sens al vieții și ca scop în viață.

În sfârșit, am deschis subiectul disputei dintre hedoniști și stoici, căruia Adam Smith i-a dedicat multă cerneală. Economia ca știință este în mod clar o adeptă a abordării hedoniste, care pune semnul egal între bine și utilitate. Numai că programul hedonist – maximizează-ți oferta de bunuri până ce ajunge la nivelul cererii tale pentru bunuri – nu a fost înfăptuit, deși ne-am căznit din toate puterile, timp de multe generații, până în ziua de azi.


F
C
D
A
O
I
M
E
G
H
L
T
R
Q
V
P
V
R
S
S
X
N
B
G
H
I
I
F
F
C
C
D
E
E

4 | Creștinismul

SPIRITUALITATE ÎN LUMEA MATERIALĂ

Scris este: Nu numai cu pâine va trăi omul.

Biblia, Noul Testament

Ceea ce spune Iisus, „Nu numai cu pâine va trăi omul"[442], este indubitabil adevărat, cum la fel de adevărat este că oamenii nu pot trăi fără pâine. Am fost înzestrați atât cu trup, cât și cu suflet și suntem atât ființe materiale, cât și spirituale. Într-o abordare extremă, amândouă aceste valențe sunt inumane; amândouă sunt mortale, într-un anumit sens. Fără material, am muri; fără spiritual, încetăm să mai fim oameni. Trebuie să ne îngrijim de amândouă, dar, în același timp, categoric că nu trebuie necesarmente ca fiecare să se manifeste în detrimentul celeilalte, așa cum se spune adeseori. Pe de o parte, ar fi o mare greșeală să considerăm că aceste două aspecte ale omenescului sunt independente una de cealaltă și că nu se influențează reciproc. Însuși faptul că avem nevoie de factori exteriori, materiali, pentru a supraviețui, *cu sudoarea frunții noastre*[443], este dat ca motiv pentru a ne mai tempera puțin zorul și a ne gândi la economic.

În acest capitol vom arunca o privire asupra modului în care creștinismul caută armonia între acești doi poli. Cum vede creștinismul graba cu care ne trăim viața pe Pământ? Ce crede despre consum, dorințe fizic-materiale și ascetism? Voi încerca să evidențiez ideile economice din creștinism, predecesoarele

[442] Evanghelia după Matei 4:4.

[443] Facerea 3:19: „În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta".

conceptului mâinii invizibile a pieței, chestiunea binelui și a răului și organizarea oamenilor în societate. Aici ne vom opri, de asemenea, câteva clipe, pentru a analiza modul în care creștinismul vede problema posibilului câștig adus de bine sau de rău.

Ca religie cu cea mai largă răspândire în civilizația occidentală, creștinismul a exercitat o influență enormă asupra formării economiei moderne. Această credință a avut adeseori cuvântul hotărâtor, mai ales în chestiunile normative (ceea ce *ar trebui* să se facă). Ar fi greu de imaginat democrația noastră occidentală contemporană, bazată pe piață, fără creștinism.

Creștinismul este clădit pe iudaism[444], preia numeroase elemente din gândirea elină și adaugă propria dimensiune, complet nouă, a mântuirii. În această formă, este o credință care a devenit o parte complet esențială din evoluția civilizației euroatlantice a ultimelor două milenii. Dar acesta nu este singurul motiv pentru care creștinismul se cuvine studiat. Unii economiști scriu[445] că știința economiei se apropie mai mult de Toma din Aquino decât de Isaac Newton, tocmai din cauză că retorica și argumentația[446] pe care le folosește aduc mult prea adesea aminte de controversele teologice, mai degrabă decât de discuțiile dintre cei care studiază fizica. Iar aceasta contrastează flagrant cu ceea ce însăși economia se proclamă a fi.

---

[444] Era creștină a fost prima instanță în care ideile fundamentale ale credinței iudaice s-au văzut atât de bine primite, încât au început să influențeze în mod semnificativ istoria întregii civilizații occidentale.

[445] Nelson, *Economics as Religion*, 329.

[446] McCloskey, „Rhetoric of Economics".

Parabole economice

Biblia și economia sunt mult mai strâns legate decât ne-am închipui. Dintre cele treizeci de parabole ale lui Iisus menționate în *Noul Testament*, nouăsprezece (!) sunt așezate într-un context economic sau social: parabola banului rătăcit[447]; cea a talanților, în care Iisus dojenește un servitor care n-a pus „banii mei la zarafi (...) cu dobândă"[448]; cea a iconomului necinstit[449]; cea a lucrătorilor din vie[450]; cea a datornicilor[451]; cea a nebunului bogat[452]; și așa mai departe.[453] Unii autori chiar au

---

[447] Evanghelia după Luca 15:8–10: „Sau care femeie, având zece drahme, dacă pierde o drahmă, nu aprinde lumina și nu mătură casa și nu caută cu grijă până ce o găsește? Și găsind-o, cheamă prietenele și vecinele sale, spunându-le: Bucurați-vă cu mine, căci am găsit drahma pe care o pierdusem. Zic vouă, așa se face bucurie îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește".

[448] Evanghelia după Matei 25:27: „Se cuvenea deci ca tu să pui banii mei la zarafi, și eu, venind, aș fi luat ce este al meu cu dobândă".

[449] Evanghelia după Luca 16:5–12: „Și chemând la sine, unul câte unul, pe datornicii stăpânului său, a zis celui dintâi: Cât ești dator stăpânului meu? Iar el a zis: O sută de măsuri de untdelemn. Iconomul i-a zis: Ia-ți zapisul și, șezând, scrie degrabă cincizeci. După aceea a zis altuia: Dar tu, cât ești dator? El i-a spus: O sută de măsuri de grâu. Zis-a iconomul: Ia-ți zapisul și scrie optzeci. (...) Și dacă în ceea ce este străin nu ați fost credincioși, cine vă va da ce este al vostru?"

[450] Evanghelia după Matei 20:8: „Făcându-se seară, stăpânul viei a zis către îngrijitorul său: Cheamă pe lucrători și dă-le plata, începând cu cei din urmă până la cei dintâi".

[451] Evanghelia după Luca 7:41–43: „Un cămătar avea doi datornici. Unul era dator cu cinci sute de dinari, iar celălalt cu cincizeci. Dar, neavând ei cu ce să plătească, i-a iertat pe amândoi. Deci, care dintre ei îl va iubi mai mult? Simon, răspunzând, a zis: Socotesc că acela căruia i-a iertat mai mult. Iar El i-a zis: Drept ai judecat".

[452] Evanghelia după Luca 12:16–21: Și le-a spus lor această pildă, zicând: Unui om bogat i-a rodit din belșug țarina. Și el cugeta în sine, zicând: Ce voi face, că n-am unde să adun roadele mele? Și a zis: Aceasta voi face: Voi strica jitnițele mele și mai mari le voi zidi și voi strânge acolo tot grâul și bunătățile mele; și voi zice sufletului meu: Suflete, ai multe bunătăți strânse pentru mulți ani; odihnește-te, mănâncă, bea, veselește-te. Iar Dumnezeu i-a zis: Nebune! În această noapte vor cere de la tine sufletul tău. Și cele ce ai pregătit ale cui vor fi? Așa se întâmplă cu cel ce-și adună comori sieși și nu se îmbogățește în Dumnezeu."

[453] Să numim doar câteva: Parabola comorii ascunse (Matei 13:44), Parabola perlei (Matei 13:45), Parabola bunului samaritean (Luca 10:25–37), Parabola slugii credincioase (Marcu

numărat că se pot găsi mii de versete care tratează chestiuni economice sau sociale, despre dreptate, avuție sau bani, și că subiectul care apare cel mai frecvent, atât în *Vechiul*, cât și în *Noul Testament* (după cel al idolatriei[454]), este cel socio-economic. În ce privește *Noul Testament*, interogațiile economice apar în medie cam la șaisprezece versete o dată; în „Evanghelia după Luca", ele sunt prezente o dată la șapte versete![455]

Predica de pe munte, cel mai lung și, probabil, cel mai important discurs al lui Iisus, începe cu vorbele: „Văzând mulțimile, Iisus S-a suit în munte, și așezându-se, ucenicii Lui au venit la El. Și deschizându-și gura, îi învăța zicând: Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor."[456] Sărăcia, o temă economică predominantă la vremea aceea, este prezentă (chiar dacă în contextul sărăciei sufletului) încă de la bun început. Fericiți sunt și „cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura". Fără a dori să intrăm în exegeză teologică de profunzime, este cert că Iisus întoarce pe dos teorema maximizării. Neajunsurile și sărăcia (atât ale pântecului, cât și ale sufletului) sunt considerate o valoare înaltă. Începutul rugăciunii-model a lui Iisus, care a primit numele de *Pater Noster* (Tatăl Nostru), vine cu implorarea „pâinea noastră cea spre ființă dă-ne nouă astăzi"[457] imediat

13:33–37; Luca 12:35–48; Matei 24:42–51), Parabola fiului rătăcitor (Luca 15:11–32). Armonizare după Cox, Easley, Robertson and Broadus, *Harmony of the Gospels*, 348.

[454] Ceea ce, în sine și prin sine, comportă o elegantă asociere cu concentrarea nemăsurată pe material. „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona", Evanghelia după Matei 6:24. Vezi și Evanghelia după Luca 16:13.

[455] Willis, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*, 212. Vezi și Colins and Wright, *The Moral Measure of the Economy*.

[456] Evanghelia după Matei 5:2–3.

[457] Evanghelia după Matei 6:11.

după dorința de a vedea venind împărăția lui Dumnezeu. Întâmplător, un termen esențial al *Noului Testament*, *evanghelie*, se referea, inițial, la recompensa dată mesagerului care aducea o veste bună (cum ar fi o victorie neașteptată). Vom reveni în scurtă vreme la aceste teme economice, când vom vorbi despre subiectul darurilor.[458]

Și, în sfârșit, un exemplu despre cât de importante sunt chestiunile economice în *Noul Testament* provine din ultima carte a *Bibliei*, „Apocalipsa". În timpul vremurilor din urmă, în timpul domniei Anticristului, cei care nu sunt însemnați cu „semnul sau numele fiarei" vor fi pedepsiți prin aceea că *nu vor putea să vândă și să cumpere*.[459]

Și iartă-ne datoriile!

Așa cum am văzut, creștinismul își construiește o mare parte din învățătură pe terminologia economică și folosește contextul economic și cel social. Probabil cele mai importante conexiuni între creștinism și știința economiei pot fi găsite în continuarea rugăciunii lui Iisus:[460] „Și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri"[461], dat fiind că, în limba greacă a *Noului Testament*, *greșală* înseamnă

---

[458] Liddel and Scott, *Greek-English Lexicon*: „răsplata veștilor bune, dată mesagerului".

[459] Apocalipsa Sfântului Ioan 13:17: „Încât nimeni să nu poată cumpăra sau vinde, decât numai cel ce are semnul, adică numele fiarei, sau numărul numelui fiarei".

[460] Vezi și Horsley, *Covenant Economics*, 81, 95.

[461] Evanghelia după Matei 6:12. (Versiunea Anania a *Bibliei* conține și o notă la acest verset: „Limba impune o diferențiere semantică a acestui plural. Spre deosebire de *greșeli*, care sunt simple erori sau abateri de la normă, *greșalele* înseamnă încălcarea datoriilor morale pe care oamenii le contractează nu numai față de Dumnezeu, ci și de semenii lor, atât prin răul pe care-l fac, cât și prin binele pe care nu-l fac". A se vedea și nota 21 a autorului cărții, mai jos – n.t.)

încălcarea unei *datorii morale* sau *păcat*.[462] Prin urmare, termenii *greșale* și *greșiți* vor avea un ecou mult mai elocvent pentru vremurile noastre, dacă îi vedem ca echivalenți cu *datorii* și *datornici*.

Iisus vorbea aici despre ceva încă și mai profund. În acele vremuri, oamenii ale căror datorii creșteau într-atât de împovărător încât ei nu mai reușeau să le plătească deveneau „robi"[463]. Există o literatură foarte bogată în *Vechiul Testament* despre întregul concept al eliberării robilor care au căzut în sclavie din cauza datoriilor.[464] *Noul Testament* aduce această instituție socială la un nivel mai înalt și în mai mare măsură fundamental. Pentru cineva căzut în robie, trebuia să plătești o răscumpărare. Trebuia să-i plătești libertatea, să-l răscumperi sau, ca să folosim un termen mai modern, să-l cauționezi. Iertarea (de datorii, de păcate) este trăsătura esențială a creștinismului, care îl singularizează între toate marile religii. Rolul lui Iisus a fost acela de a-i izbăvi pe oameni – de a ne cumpăra pe noi contra unui preț sau de a ne răscumpăra, ca pe robii-datornici, din stăpânirea păcatului.[465] „Să-Și dea sufletul

[462] În originalul scris în greaca veche se folosește cuvântul „opheilēmata", care este pluralul de la „datorie", („opheilo"). Toate traducerile în engleză ale *Bibliei* (mai puțin două) îl traduc ca atare: *debts*. Această rugăciune este consemnată și în Evanghelia după Luca 11:2–4, dar aici se folosește cuvântul grecesc „hamartia", care înseamnă în același timp păcat, din rădăcina arhaică „hamart", dar cu semnificația „să nimerești pe alături, să faci ceva greșit, să păcătuiești". Aceste două cuvinte sunt frecvent folosite ca sinonime. (*Hamartia* apare în *Noul Testament* de 181 de ori, *hamartana* de 36 de ori și *opheilo* de 36 de ori.)

[463] Vezi Leviticul 25:39.

[464] Ieșirea 21:1–6; Leviticul 25:8–10, 41–42; Deuteronomul 15:1–6, 12–15. Ștergerea datoriilor apare și în *Codul lui Hammurabi* §117. Vezi Horsley, *Covenant Economics*, 45.

[465] I Corinteni 7:23: „Cu preț ați fost cumpărați. Nu vă faceți robi oamenilor". Putem vedea elemente similare în *Vechiul Testament* – un exemplu al clasicei situații de răscumpărare din robie este Leviticul 25:48: „Atunci, după vânzare, se va putea *răscumpăra*; careva din frații lui va putea să-l răscumpere". Sau în 2 Regi 7:23: „Care alt neam de pe pământ este ca poporul Tău Israel, pe care Dumnezeu să-l fi călăuzit ca să-Și *răscumpere* Sieși popor spre a-Ți face un

răscumpărare pentru mulți".[466] „Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui"[467], și, mai departe, „întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor".[468] Pentru comunitatea evreiască a timpului, care era obișnuită cu conceptul sacrificiului reprezentațional al animalelor (cum ar fi mielul de Paște), el a venit cu un nou legământ sau testament: „El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare. (...) Și pentru aceasta El este Mijlocitorul unui nou testament, ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greșalelor de sub întâiul testament, cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice".[469] Cu alte cuvinte, el a venit „să proclame anul Jubileu", anul iertării de datorii, de păcate.

Răscumpărarea datoriilor astăzi

Dacă acest concept ne pare învechit sau irelevant astăzi, să ne amintim însă de recenta salvare (răscumpărare/ mântuire) financiară a băncilor și a companiilor mari, în anii de criză 2008 și 2009.

---

nume, ca să-i faci lucruri mari și luminate, așa ca Tu să izgonești neamuri și jertfelnice de dinaintea poporului Tău pe care Ți l-ai răscumpărat din Egipt?" (Versiunea Anania – n.t.). Sau în Psalmi 107:2: „Să spună cei *izbăviți* de Domnul, pe care i-a izbăvit din mâna vrăjmașului" (Psalmul 106 în versiunea românească a *Bibliei* – n.t.). Sau în Psalmi 111:9: „*Izbăvire* a trimis poporului Său" Psalmul 110 în versiunea românească a *Bibliei* – n.t.).

[466] Evanghelia după Marcu 10:42–45; „răscumpărarea" sau „izbăvirea" se referă la mecanismul legământului, prin care cei care au căzut în robie din cauza datoriilor puteau fi eliberați prin plata unei sume (vezi Leviticul 25:25–28, 47–55). Vezi Horsley, *Covenant Economics*, 123.

[467] Efeseni 1:7.

[468] Coloseni 1:14.

[469] Evrei 9:12–15.

Societatea noastră modernă, în mod paradoxal, nu poate să funcționeze fără instituția acestei nedrepte iertări de datorii. Din când în când, noi înșine practicăm o iertare necuvenită de datorii și un tratament incorect. Ar fi greu de imaginat Armaghedonul financiar care ar urma, dacă guvernul nu ar plăti efectiv răscumpărarea și nu ar scoate din dificultate băncile și unele firme mari. Ceea ce, firește, contravine tuturor principiilor pe care se bazează rațiunea logică și corectitudinea elementară. De asemenea, am încălca multe reguli ale concurenței, pe care s-a clădit capitalismul nostru. De ce băncile și firmele cele mai îndatorate, care nu au concurat prea bine, au primit și cea mai mare porție de iertare? Uite așa se vede că principiul pe care îl folosește Iisus este unul care (cel puțin în momente de criză) rămâne foarte obișnuit până în ziua de azi. N-a fost corect, bine înțeles, dar a trebuit să se procedeze astfel pentru a fi salvate nu doar niște companii anume, cu mari probleme și puternic îndatorate, ci și altele, care ar cădea și ele dacă acelea puține nu ar fi salvate.

Daruri și tranzacții

În teoria economică, darul se numără printre anomaliile greu de explicat cu modelele existente. În același timp, conceptul darului (pe care nu îl putem plăti înapoi) este principiul de bază al mântuirii creștine. „Căci în har sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu e de la voi: este darul lui Dumnezeu; nu din fapte, ca să nu se laude nimeni".[470] Mântuirea sau răscumpărarea făcută de Dumnezeu este gratis; nu poate fi plătită, nici prin fapte, nici prin merit, nici prin „bună purtare". Pur și simplu nu e vorba de un schimb; e un dar.

[470] Efeseni 2:8–9.

> Dar dreptatea lui Dumnezeu vine prin credința în Iisus Hristos, pentru toți și peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire. Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu; Îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus.[471]

Și mai departe: „Eu sunt Alfa și Omega, începutul și sfârșitul. Celui ce însetează îi voi da să bea, *în dar*, din izvorul apei vieții".[472] Deși este paradoxal, în probleme transcendentale (*trans-cendere*, care depășește, urcă, pătrunde prin ceva) tranzacția (trans-acțiunea) monetară nu este posibilă (așa cum nici supra- sau intra-acțiunea nu sunt posibile).[473] *Transcendența* nu poate fi cumpărată; ea trebuie să fie dată.

Nu la mult timp după înființarea primei biserici, a apărut un scamator care a vrut să cumpere și să plătească pentru aceste daruri cu bani. Reacția apostolilor era probabil de așteptat. „Iar Petru a zis către el: Banii tăi să fie cu tine spre pierzare! Căci ai socotit că darul lui Dumnezeu se agonisește cu bani!"[474] Să ne oprim câteva clipe și să privim dintr-un unghi economic darul și lucrurile sau domeniile care sunt *ne*-prețuite (în ambele sensuri ale termenului).

Un dar mutual sau reciproc este o metodă mult mai profundă și mai veche de tranzacționare decât vânzarea-cumpărarea contra unui preț explicit. Pentru multe generații de-a lungul istoriei omenirii, lucrurile pur și simplu nu au avut un preț; oamenii se descurcau și fără prețuire. Cu mult timp în urmă, oamenii își dădeau lucruri reciproc sau trăiau în comunități unde lucrurile erau schimbate între ele – chiar dacă prima situație era mai răspândită. Primele sisteme sociale non-monetare

---

[471] Romani 3:22–24.

[472] Apocalipsa Sfântului Ioan 21:6, cu sublinierea autorului.

[473] Din prepoziția latină *trans* („peste", „în partea cealaltă", „dincolo"). Prefixul *trans* înseamnă „peste", „prin", „dincolo" sau „de cealaltă parte", „în exteriorul a ceva".

[474] Faptele Apostolilor 8:20.

au fost economii arhaice ale darului. Atunci când avea totuși loc un schimb în natură, el era de regulă între persoane complet străine sau potențial inamice.[475] Ar trebui să ne dăm seama că, și în ziua de azi, banii au menirea de contact în societățile mari, pe când societățile mai vechi sau mai mici nu au folosit și nu folosesc chiar atât de mult banii (cum ar fi în familie).[476]

Fenomenul darului este un subiect extrem de intens dezbătut și de controversat printre economiști, până în ziua de azi. De ce fac oamenii daruri? Bacșișurile oferite la restaurant sau cu alte ocazii (taximetriștilor, de exemplu) ar putea fi considerate o formă de dăruire voluntară.[477] De ce se dă de bunăvoie bacșiș în moteluri sau în țări străine unde știm prea bine că nu ne vom mai întoarce niciodată?[478]

Principala caracteristică a unui dar este că nu are niciun preț. Cu siguranță că are valoare, dar niciodată un preț. Un dar poate fi reciproc și mutual (și chiar tinde să fie, de obicei), dar valoarea de schimb a darurilor va fi întotdeauna imprecisă, neclară, vagă (nu facem schimb cu două lucruri identice). În creștinism, ceea ce dăm este încredere și credință (mulți consideră că și aceasta este „un dar de la Dumnezeu"), Dumnezeu le dă mântuire celor care acceptă darul. Darul nu este negociat; nu se poate cere o reducere de preț. Spre deosebire de această situație, comerțul are un preț precis până la ultimul

---

[475] Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value*, 154. Vezi și Cheal, *The Guft Economy*.

[476] Filosofului ceh Jan Sokol îi place să adauge că bunica lui nu avea nevoie de bani decât de câteva ori pe an, și atunci doar ca să cumpere sare.

[477] La modul general vorbind, ar fi interesant de studiat ce zone și ce culturi au devenit refugii ale obiceiului de a da bacșiș. Se dă bacșiș la restaurant, dar niciodată vânzătorilor din magazine. Se dă taximetriștilor, dar nu și șoferilor de autobuz. În Cehia, i se dă meseriașului care a făcut o reparație, pe când în America nu i se dă cameristei sau omului de serviciu.

[478] Bacșișurile fac obiectul unor dezbateri aprinse, și nu doar printre economiști. Una dintre cele mai interesante discuții despre această temă poate fi găsită la începutul filmului lui Quentin Tarantino, *Reservoir Dogs*.

bănuț, asupra căruia cad de acord ambele părți. Trebuie să fim conștienți că, fără existența unei piețe vaste și funcționale, stabilirea unui preț precis trebuie să fi fost o chestiune mai degrabă complicată și, până la urmă, destul de delicată pe deasupra. Până și Toma din Aquino s-a luptat din greu cu această problemă (la fel ca agențiile antimonopol din ziua de azi, care adesea țin prețurile sub observație sau le stabilesc chiar ele, în situațiile în care piața nu funcționează bine). „Baloanele speculative" contemporane reprezintă și ele o importantă „ruptură" imaginară a prețurilor de valoarea lor (baloane care, după un anumit timp, se sparg, ceea ce înseamnă că prețurile „revin" la statutul lor noțional de valoare). Până azi, daruri se dau în tot felul de acțiuni promoționale – „articole cu titlu gratuit" –, fie că e vorba de ursuleți de pluș la benzinărie, 10 la sută mai mult ketchup sau „cumperi unul, primești unul pe gratis". Și acesta poate fi considerat un demers modern de a mătura la o parte prețul *exact* al bunurilor, în cadrul de referință al concurenței.

Un alt lucru interesant este acela că se întâmplă frecvent să ascundem prețurile sau să le ținem secrete. Ne dăm osteneala să scoatem prețul de pe cadouri; numai plătitorul are voie să se uite pe nota de plată la restaurant, iar în localurile cu pretenții, aceasta este elegant ascunsă în felurite mape. În restaurantele cele mai de lux, o persoană care a fost invitată se pare că primește un meniu pe care nu se pot vedea deloc prețurile.[479] Avem în mod evident sentimentul că lucrurile cele mai valoroase ar trebui să fie date gratis, că n-ar trebui să poată fi cumpărate.[480]

---

[479] De remarcat totodată dinamica darurilor reciproce în restaurante sau baruri. Oamenii se lasă invitați la masă sau la un pahar de băutură, dar dacă ai vrea să-i „tratezi" punându-le în față 8,50 $, nu-i vei face deloc fericiți. O băutură în valoare de 8,50 $ este însă ceva ce puțini dintre prietenii tăi vor refuza, cu toate că, în fapt, este vorba de aceeași tranzacție (din punctul de vedere al economiei „numerice").

[480] Acest aspect este exprimat într-un pasaj din *Vechiul Testament*: „Cei ce sunteți însetați, mergeți la apă, și cei care nu aveți argint, mergeți de cumpărați și mâncați, mergeți și cumpărați fără de argint și fără preț vin și grăsime", Isaia 55:1.

Exact lucrurile cele mai prețioase din viață sunt cele care nu trebuie să fie vândute sau monetizate. De undeva dinăuntrul nostru ne vine noțiunea că reciprocitatea foarte precisă nu are ce căuta în ecuație, atunci când este vorba despre lucruri importante sau de persoane foarte apropiate nouă. Poate ați remarcat că, în toată trilogia *Stăpânul Inelelor*, nu se vinde și nu se cumpără absolut nimic. Tot ce le trebuie fârtaților din Frăție, pe parcursul călătoriei, se obține în dar.[481] Extrem de atentul J.R.R. Tolkien (căruia îi făcea o imensă plăcere să se scufunde în detalii) nu pomenește de bani nicăieri în *Stăpânul Inelelor*. Din acest punct de vedere, există o similitudine cu cele mai vechi basme, povești cu zâne, mituri și legende. Nici măcar în *Epopeea lui Ghilgameș* nu găsim nimic despre bani și nici măcar o dată nu se întâmplă să vândă cineva ceva. Lucrurile importante sunt pur și simplu date, găsite sau furate (Inelul Puterii, de exemplu, folosește toate aceste metode pentru schimbarea proprietarilor – dar nu este niciodată vândut).[482]

Deși banii sunt necesari pentru funcționarea societății contemporane, printre cei foarte apropiați nouă facem adesea să apară situații în care e ca și cum nici nu s-ar pune problema banilor sau, măcar, că aspectul banilor nu contează (motiv pentru care „facem cinste" sau plătim pe rând la restaurant).

---

[481] Bassham and Bronson, *The Lord of the Rings and Philosophy*. Așa cum subliniază Alison Milbank, toate bunurile sunt daruri și nu are loc nicio tranzacție financiară.

[482] Chiar dacă rămâne cumva discutabil dacă persoana deține inelul sau invers. Să-l luăm pe Gollum, de exemplu: el a fost odată proprietarul inelului sau doar l-a găsit și, apoi, inelul l-a luat în stăpânire pe Gollum și l-a ținut sub controlul lui? Galadriel și chiar Gandalf își fac și ei griji că nu vor putea controla inelul, ci acesta îi va controla pe ei, prefăcându-i după chipul și asemănarea lui. Prin aceasta, eu vreau să spun că este vorba despre o imagine extremă a proprietății, în ambele sensuri. Nu doar că noi deținem lucrurile, ci și lucrurile ne dețin pe noi. O tematică similară explorează cartea lui Chuck Palahniuk și filmul omonim *Fight Club* (regizat de David Fincher, 1999). Acolo, Tyler Durden îi spune personajului principal din film (care nu are niciun nume și îl reprezintă pe „omul de pe stradă", americanul mediu): „lucrurile pe care le ai sfârșesc prin a te avea ele pe tine".

Am auzit odată o vorbă, cum că prietenii sunt oameni atât de îndatorați unii celorlalți, încât au și uitat cât de mult datorează. Pe de altă parte, dacă un prieten ar vrea să te plătească pentru ajutorul pe care i-l dai, probabil că te-ai simți jignit. Totuși, se admite „să se plătească înapoi" cu o invitație la masă, cu un rând de băutură sau făcând și el ceva folositor pentru tine. Dar niciodată sub forma unei plăți care să aibă un preț precis și exact. Marcel Mauss afirmă că acest mod de a face daruri reciproc este „ca reînvierea unui motiv dominant de multă vreme uitat" și o „reîntoarcere spre arhaic și elementar".[483] Unii antropologi înclină să fie de părere că economiile sociale ale darului sunt structuri esențiale sau elementare, iar banii sau schimbul *quid pro quo* nu reprezintă decât probleme secundare.[484]

Și chiar așa, pentru lucrurile netranzacționabile, care nu pot face obiectul unui schimb (cum ar fi prietenia), nu există niciun mod prin care să poată fi obținute cu bani sau la schimb cu altceva (nu poți cumpăra un prieten adevărat sau pacea interioară). Poți însă cumpăra lucruri care par să fie pe-aproape: substitute. Poți cumpăra o cină la restaurant pentru prietenii tăi, dar în niciun caz nu-ți poți cumpăra prieteni adevărați, procedând astfel; poți cumpăra o cabană la munte, unde poți *încerca* să-ți găsești pacea interioară, dar nu poți cumpăra această stare de spirit în sine. În ultimă instanță, reclamele funcționează tocmai pe acest principiu: ele îți arată ceva care nu se poate comercializa (un somn liniștit peste noapte, o familie fericită la micul dejun, frumusețe) și îți oferă un substitut care se poate comercializa (un pat

[483] Mauss, *The Gift*, 66, 67.

[484] Cheal, *The Gift Economy*, 2. Vezi și Durkheim, *The Division of Labor in Society*, 4–7, Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kingship*, și Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

scump, nu știu ce fel de cereale pentru micul dejun, o cabană la munte, un șampon). Și, cu toate că noi știm că este o iluzie și că în reclame joacă actori și figuranți, vom începe să ne dorim o pernă mai bună (cea pe care o am acum e de vină că am un somn agitat), o marcă nouă de iaurt și cereale (familia fericită la masa de dimineață) și alt șampon (chiar dacă modelul cu păr sublim din reclamă n-a folosit probabil niciodată marca promovată).

Dar să revenim la prețuri. Are dreptate filosoful ceh Zdeněk Neubauer când spune că „prețul e profanat"?[485] Eminentul sociolog german Georg Simmel pare să bată în aceeași direcție, atunci când etichetează banii drept *comuni* (cu sensul de vulgari): „Obiectele însele sunt depreciate, reducându-li-se semnificația lor mai înaltă... Banii sunt «comuni» pentru că sunt echivalentul pentru tot și orice. Numai ceea ce este unic este distins; orice este egal pentru mulți este același pentru toți, chiar și pentru cel mai de jos, iar din această cauză îl trage chiar și pe cel mai sus în jos, la nivelul celui de pe ultima treaptă. Aceasta este tragedia oricărui proces de nivelare: duce direct la poziția celui mai de jos element".[486] Ba chiar ne și insultă, atunci când, pentru lucrurile cele mai importante, cineva ne acuză că vrem să obținem un câștig sau că „nu ne interesează decât pentru bani".

Economia împărăției

Aparte de paradoxul darului pe care nu-l poți nicicând plăti prin muncă, învățăturile lui Iisus se bazează adesea

[485] Neubauer, *O čem je věda?* [Despre ce este știința?], 145.

[486] Simmel, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje* [Banii în cultura modernă], 249.

pe paradoxuri, la fel ca multe dintre parabolele sale.[487] Iisus consideră mai prețioși doi bănuți pe care o văduvă îi aruncă în cutia milelor, decât darurile aurite ale bogaților.[488] Lăsând la o parte faptul că, aici, el exprimă sensibilitatea față de inutilitatea marginalizaților, în același timp el admite rolul legitim al banilor. Creștinismul respectă partea materială a vieții, nu o condamnă, iar când Iisus este întrebat dacă taxele laice ar trebui plătite, el se uită la chipul gravat pe o monedă și răspunde: „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului".[489] Adevărat, Iisus i-a gonit odată din templu „pe cei ce vindeau boi și oi și porumbei și pe schimbătorii de bani"[490], dar nu i-a gonit mai departe decât atât! Argumentul lui nu se îndrepta împotriva îndeletnicirii acelor oameni (n-ar fi fost de ajuns ca

---

[487] Până și viața lui Iisus este în ultimă instanță un paradox: Împăratul se naște într-o iesle (Luca 2); cei mai fervenți „credincioși" din vremea lui îl renegă (Matei 21:45–46); el se împrietenește cu perceptorii și cu prostituatele; tăria lui este demonstrată în slăbiciune și înainte de răstignire; Dumnezeu, cea mai puternică ființă de pe Pământ, își vede trupul brutal înfipt în cuie, pe cruce, alături de niște infractori. Pentru toate acestea, să citățm doar câteva pasaje care înfățișează aceste paradoxuri: „Adevărat grăiesc vouă că vameșii și desfrânatele merg înaintea voastră în împărăția lui Dumnezeu. Căci a venit Ioan la voi în calea dreptății și n-ați crezut în el, ci vameșii și desfrânatele au crezut, iar voi ați văzut și nu v-ați căit nici după aceea, ca să credeți în el", Matei 21:31–32. „Fiul Omului trebuie să fie dat în mâinile oamenilor păcătoși și să fie răstignit, iar a treia zi să învieze", Luca 24:7. „Iar pe Începătorul vieții L-ați omorât, pe Care însă Dumnezeu L-a înviat din morți și ai Cărui martori suntem noi", Faptele Apostolilor 3:15.

[488] Evanghelia după Marcu 12:42–44: „Și venind o văduvă săracă, a aruncat doi bani, adică un codrant. Și chemând la Sine pe ucenicii Săi le-a zis: Adevărat grăiesc vouă că această văduvă săracă a aruncat în cutia darurilor mai mult decât toți ceilalți. Pentru că toți au aruncat din prisosul lor, pe când ea, din sărăcia ei, a aruncat tot ce avea, toată avuția sa".

[489] Evanghelia după Matei 22:17–21: „Spune-ne deci nouă: Ce Ți se pare? Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu? Iar Iisus, cunoscând viclenia lor, le-a răspuns: Ce Mă ispitiți, fățarnicilor? Arătați-Mi banul de dajdie. Iar ei I-au adus un dinar. Iisus le-a zis: Al cui e chipul acesta și inscripția de pe el? Răspuns-au ei: Ale Cezarului. Atunci a zis lor: Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu". Vezi și Luca 20:25.

[490] Evanghelia după Ioan 2:14.

să-i scoată afară din templu), ci faptului că amestecau sacrul cu profanul.[491]

Iisus atrăgea frecvent atenția, firește, asupra naturii biunivoce a relației cu posesiunile – proprietatea nu este într-o singură direcție, ci pare să existe și o relație reciprocă. Avertismentul biblic sună nimerit: lucrurile pământești (pâinea cea de toate zilele) sunt bune, dar n-ar trebui să ne pese prea mult de ele, n-ar trebui să ne agățăm de ele, pentru că în ele există o capcană:

> Nu vă adunați comori pe pământ, unde molia și rugina le strică și unde furii le sapă și le fură. Ci adunați-vă comori în cer, unde nici molia, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă și nu le fură. Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta.[492]

Ar fi nimerit să prezentăm și următorul pasaj cu sens similar:

> De aceea zic vouă: Nu vă îngrijiți pentru sufletul vostru ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca; au nu este sufletul mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea? Priviți la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jitnițe, și Tatăl vostru Cel ceresc le hrănește. Oare nu sunteți voi cu mult mai presus decât ele? Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot? (...) Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă. Nu

[491] „Și, făcându-Și un bici din ștreanguri, i-a scos pe toți afară din templu, și oile și boii, și schimbătorilor le-a vărsat banii și le-a răsturnat mesele. Și celor ce vindeau porumbei le-a zis: Luați acestea de aici. Nu faceți casa Tatălui Meu casă de negustorie!", Ioan 2:15–16. Se cuvine remarcat că acesta este de fapt cel de-al doilea gest public al lui Iisus (după ce a preschimbat apa în vin la Cana Galileei), pe care Ioan l-a consemnat în evanghelia lui.

[492] Evanghelia după Matei 6:19–21.

vă îngrijiți de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei.[493]

Interesant aici este că aceste vorbe se adresează cu aceeași forță și vremurilor prospere, și celor de pauperitate. Chiar dacă (sau poate tocmai din cauză că) avem prea multe lucruri de îmbrăcat (și problema e să alegem dintrele ele, să cumpărăm altele sau să le comandăm), aceste cuvinte au sens pentru noi exact la fel cum au (sau aveau) sens pentru societatea celor săraci sau pentru societatea *celor goi* – care realmente *nu aveau cu ce să se îmbrace*. Pasajul este interesant de citit încă o dată din următorul punct de vedere: îndemnul se adresează și societății excesiv de bogate, care nu suferă de penurie, ci de un prea mare prisos. Iar din cauza acestui prisos ne facem griji *ce să mâncăm sau să bem* (oare nu e prea gras, prea dulce?) și *ce haine să punem pe noi* (oare cu ce să mă îmbrac astăzi?).

Este cu siguranță nimerit să mai adăugăm și următorul citat: „Că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor și cei ce au poftit-o cu înfocare au rătăcit de la credință și s-au străpuns cu multe dureri".[494] Exprimarea biblică este adesea greșit invocată, sub forma simplificată „banul e la originea tuturor relelor", deși textul din *Biblie* spune altceva. *Iubirea* de argint este aceea care face din prudență un viciu. Poate că următorul citat (tot al lui Pavel, dar din altă epistolă, unde din nou folosește termenul *iubirea de argint*) așază mai bine lucrurile în perspectivă: „Feriți-vă de iubirea de argint și îndestulați-vă cu cele ce aveți, căci însuși Dumnezeu a zis: „Nu te voi lăsa, nici nu te voi părăsi".[495] În parabola semănătorului, „grijile și cu

[493] Evanghelia după Matei 6:25–34.
[494] I Timotei 6:10.
[495] Evrei 13:5.

bogăția și cu plăcerile vieții" par să fie unul dintre obstacolele principale care nu lasă sămânța (credinței) „să rodească".[496]

Teoria jocurilor – „iubește-ți aproapele" contra „ochi pentru ochi"

Putem privi anumite rezultate prin prisma oferită de abordarea modernă a teoriei jocurilor. În bine-cunoscuta dilemă a prizonierului, doi prizonieri își aleg, *fiecare*, strategia predominantă, care maximizează utilitatea individuală așteptată, dar nu și utilitatea totală. Amândoi aleg, în mod rațional, opțiunea necooperantă și asigură astfel rezultatul cel mai defavorabil (optimul non-paretian). Sistemul însuși (caracterul jocului) „ne forțează" în direcția unor rezultate colectiv nedorite. Barry Nalebuff, una dintre personalitățile de frunte ale teoriei contemporane a jocurilor, observă că negocierile pe baza maximei creștine „faceți și voi altora precum și voi voiți să vă facă vouă alții" știu cum să depășească acest conflict: „Dacă oamenii ar fi să urmeze regula de aur, n-ar mai exista nicio dilemă a prizonierului".[497]

O abordare antropologică indică o evoluție istorică interesantă, legată atât de teoria jocurilor, cât și de istoria moravurilor. Multă vreme s-a susținut, în teoria jocurilor, că se poate câștiga din folosirea unei strategii de *ripostă cu aceeași monedă* sau „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte", în cadrul unor jocuri repetate simultan. Dacă doi jucători sunt angrenați într-un joc de înșelătorie-cooperare, o strategie extrem de eficace ar fi să se răspundă la mișcările necinstite cu mișcări tot atât de necinstite, și reciproca. Deci, altfel spus, pentru o

[496] Evanghelia după Luca 8:14.

[497] Dixit și Nalebuff, *Thinking Strategically*, 106.

palmă să dai înapoi tot o palmă, pentru un zâmbet să dai înapoi un zâmbet, pentru o mângâiere, tot o mângâiere. Această strategie a fost considerată cea mai bună încă din epoca experimentelor lui Axelrod din anii 1980, când mari experți ai teoriei jocurilor s-au duelat unii cu alții; Anatom Rapoport a folosit metoda *ripostei cu aceeași monedă* și a câștigat în mod repetat. Este o strategie simplă și strictă, care obligă la respectarea regulilor, impune soluții cooperante și știe să ierte (proporțional și rapid, ceea ce face ca jocul să nu se termine după prima înșelătorie, de orice fel). Practic, este ceea ce *Vechiul Testament* numește „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte".

Abia de foarte curând s-a găsit o strategie care să acționeze încă și mai eficace. Într-o lume cu informație imperfectă și zgomot, se ajunge pur și simplu la interpretarea eronată a semnalelor și la demararea (adeseori nenecesară) unei strategii de represalii.[498] În plus, această strategie are o tendință recursivă și tinde să fie corelată cu un efect de cădere în spirală până la ultima treaptă de jos. Nalebuff susține că, până la urmă, cel care se arată *mai cumsecade* este mai eficace.

La fel ca în istoria civilizației orientale, regula *ochi pentru ochi, dinte pentru dinte* a fost la început considerată cea mai eficace strategie.[499] Pentru prima oară, Iisus ajunge la o strategie mai cooperantă pe termen lung:

> Ați auzit că s-a zis: „Ochi pentru ochi și dinte pentru dinte". Eu însă vă spun vouă: Nu vă împotriviți celui rău; iar cui te lovește peste

[498] Până la urmă, marile teme ale pieselor lui Shakespeare sunt mici neînțelegeri la început, care în timp ajung să fie amplificate până la dimensiuni gigantești. Comediile lui tind să se sfârșească cu toată lumea făcând haz de necaz, pe când tragediile se încheie cu toată lumea ucigându-se reciproc.

[499] Ieșirea 21:23–25: „Iar de va fi și altă vătămare, atunci să plătească suflet pentru suflet, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vânătaie pentru vânătaie".

obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt. Celui ce voiește să se judece cu tine și să-ți ia haina, lasă-i și cămașa. Iar de te va sili cineva să mergi o milă, mergi cu el două. Celui care cere de la tine, dă-i; și de la cel ce voiește să se împrumute de la tine, nu întoarce fața ta.[500]

Într-o situație de jocuri repetate, dacă ambele părți adoptă strategia „ochi pentru ochi", adică de a plăti binele cu bine și răul cu rău, răul câștigă un spațiu mult mai larg. Un singur gest de răutate (eventual, unul întâmplător) capătă ecouri recursive de-a lungul timpului. Nu se știe cu certitudine dacă un mic val de rău se va disipa treptat sau dacă va crește până la dimensiunile unei furtuni distrugătoare.[501] Faptul că plătim răul cu rău nu-l face pe acesta să se diminueze, ci să se multiplice. Comparativ cu jocul lui Nalebuff, printr-o atitudine *miloasă* se ajunge la o mult mai puternică minimizarea a răului, față de strategia ripostei identice, ochi-pentru-ochi – într-un mod similar celui pomenit de Iisus:

Ați auzit că s-a spus: Să-l iubești pe aproapele tău și să-l urăști pe vrăjmașul tău; dar Eu vă spun: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și face să plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți. Că dacă-i iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veți avea? Oare vameșii nu fac și ei la fel? Și dacă-i îmbrățișați doar pe frații voștri, ce faceți mai mult? Oare păgânii nu fac și ei tot așa?[502]

---

[500] Evanghelia după Matei 5:38–42.

[501] În cartea *Semne bune* de N. Gaiman și T. Pratchett, unul dintre călăreții Apocalipsei, Războiul, apare sub forma unei corespondente de război, iar cauzalitatea este întoarsă pe dos. Războiul izbucnește peste tot unde se duce ea. Un interviu ușor distorsionat cu una dintre părți, al doilea ușor denaturat și el, dinspre partea cealaltă, și pac!, scânteia conflictului se aprinde chiar și între părți care inițial se înțelegeau foarte bine una cu cealaltă.

[502] Evanghelia după Matei 5:43–47 (Versiunea Anania, pentru varianta în românește – n.t.); v. și Dixit și Nalebuff, *Thinking Strategically*, 109.

În același timp, creștinismul a desfășurat o mare revoluție în privința acestei chestiuni etice. Așa cum arătam în capitolele anterioare, răul poate îmbrăca o formă morală, dar nu neapărat; anumite rele (copacul care se prăbușește peste un om) sunt evenimente negative, dar nu sunt un răul moral pentru care cineva trebuie să fie găsit vinovat. În această epistolă, tot răul, inclusiv cel *rezidual*, rămășiță a binelui, pur și simplu are loc – indiferent dacă cu bună știință sau fără știință, în plan moral sau în afara moralității – și tot acest rău este pus pe umerii lui Mesia, care este sacrificat pentru tot răul din lume. În cadrul acestor sisteme complicate, vinovăția nu poate fi decât cu mare dificultate găsită, și tocmai din aceste motiv Dumnezeu este într-un anume sens nedrept, pentru că El *iartă*. El este, ca să zicem așa, „incorect în mod pozitiv", la fel cum este și stăpânul de casă care le plătește lucrătorilor tocmiți să muncească în vie simbrii necuvenit de mari, cu toate că nu are această obligație.[503] Sistemele morale care caută vinovăția vor fi, într-o mișcare, înecate de milosârdie, în *Noul Testament*.

Economia binelui și a răului în *Noul Testament*

Nu-l mai tot ajutați pe Dumnezeu să treacă strada,
ca pe-o băbuță în baston.
U2, „Stand Up Comedy"

Binele rentează (economic vorbind)? Întrebarea *de ce* să facem bine prezenta o problemă pentru gândirea evreiască (așa cum am arătat), iar *Noul Testament* o rezolvă într-o foarte mare măsură. Ba încă de o manieră dual.

[503] Evanghelia după Matei 20:1–16.

Prin introducerea noului concept de „Împărăție a lui Dumnezeu", care-i era de-a dreptul străin iudaismului, creștinismul a deschis la propriu un „nou spațiu", în care purtările morale își primesc răsplata. Lumea pământească nu trebuie să fie dreaptă (drepții pot să sufere aici, în timp ce nedrepții trăiesc în prisos și în belșug), dar judecata dreaptă îl așteaptă pe fiecare în împărăția care va veni. Pe când iudaismul trebuie să facă pur și simplu față problemei justei recompense în *această lume*, creștinismul mută judecata dreaptă în *altă lume*, *cea de dincolo*. Binele și răul (făcute de noi) au, așadar, o logică economică, prin aceea că recompensa (primită de noi) vine, dar în ceruri. Prin urmare, rentează să faci bine și să înduri răul, pentru că drepții își vor prima răsplata în rai.

Iată o soluție elegantă, dar chiar și ea are un preț - iar prețul era lumea aceasta. Lumea, care în *Vechiul Testament* era o lume a binelui și scena istoriei, se vede trasă pe o linie secundară. Creștinismul a furnizat o soluție satisfăcătoare la străvechiul paradox moral-economic al justei recompense, dar nu degeaba - soluția la acest paradox vine cu prețul sacrificării lumii. Pentru mulți creștini, lumea părea nedreaptă și, în mare măsură, rea. De aici izvorăște o parte din distanțarea, uneori dusă până la rezistență, față de această lume, pe care o găsim în *Noul Testament*: „Nu știți, oare, că prietenia lumii este dușmănie față de Dumnezeu? Cine deci va voi să fie prieten cu lumea se face vrăjmaș lui Dumnezeu".[504] Pentru că numai într-o lume cu totul ticăloasă se poate ca drepții să sufere și nedrepții să se desfete. S-ar părea că soluția cea mai înțeleaptă e să fugi de o asemenea lume. Apostolul Pavel scrie: „Căci pentru mine (...) moartea [este] un câștig. (...) doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos, și aceasta e cu mult mai

[504] Iacov 4:4.

bine".[505] Până la urmă, personificarea răului capătă o formă mai concretă și mai înspăimântătoare decât în *Vechiul Testament*.[506] În *Vechiul Testament*, Satan este explicit numit cu patru ocazii[507] (dacă numărăm și șarpele din „Facerea", ca reprezentare a lui). Pe de altă parte, el este menționat de aproape cincizeci de ori în *Noul Testament*. Mai mult decât atât, se spune despre el că este „domnitorul lumii acesteia".[508] Astfel privite lucrurile,

---

[505] „Căci pentru mine viață este Hristos și moartea un câștig. Dacă însă a vieții în trup înseamnă a da roadă lucrului meu, nu știu ce voi alege. Sunt strâns din două părți: doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos, și aceasta e cu mult mai bine; dar este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup. Și având această încredințare, știu că voi rămâne și împreună voi petrece cu voi cu toți, spre sporirea voastră și spre bucuria credinței, pentru ca lauda voastră să prisosească în Hristos Iisus prin mine, atunci când voi veni iarăși între voi", Filipeni 1:21–26.

[506] „În *Vechiul Testament*, Satan nu este reprezentat ca un duh căzut și făptuitor de rele, ci ca un servitor al lui Yahve, care îndeplinește o funcție divină și își are locul în alaiul ceresc. În relatările paralele ale numărătorii lui Israel de către David (I Regi 24:1, I Paralipomena 21:1), ispitirea lui David îi este atribuită atât lui Yahve, cât și lui Satan... Demascarea lui Satan ca putere rebelă a lumii este rezervată *Noului Testament*", *International Standard Bible Encyclopedia*, definiția termenului „Satan".

[507] I Paralipomena 21:1: „Atunci s-a sculat Satana împotriva lui Israel și a îndemnat pe David să facă numărătoarea Israeliților". (Apropo, ar fi interesant de comparat aceeași poveste cu varianta istoricește mai veche din II Regi 24:1, unde, dimpotrivă, „Mânia Domnului s-a aprins iarăși asupra Israeliților, pentru că cineva din ei îndemnase pe David, zicând: «Mergi de numără pe Israel și pe Iuda!»") Apoi în Zaharia 3:1–2: „Și mi-a arătat pe Iosua, marele preot, stând înaintea îngerului Domnului, și pe Satana, stând la dreapta lui ca să-l învinuiască. Și a zis Domnul către Satana: «Ceartă-te pe tine Domnul, diavole, ceartă-te pe tine Domnul, Cel care a ales Ierusalimul! Acesta nu este el, oare, un tăciune scos din foc?»". Satan se arată de câteva ori la începutul Cărții lui Iov (capitolele 1 și 2). Cel de-al patrulea caz, chiar dacă a fost deja analizat, este personajul „șarpelui" din Grădina Edenului. Acest „șarpe" tinde să fie frecvent publicat ca Satana. Anumite traduceri îl tălmăcesc ca Satana pe acuzatorul din Psalmi 109:6 (Psalmi 108:5, în *Biblia Ortodoxă*: „Pune peste dânsul pe cel păcătos și *diavolul* să stea de-a dreapta lui", comparativ cu „Appoint someone evil to oppose my enemy; let an *accuser* stand at his right hand", cum apare în versiunea în engleză a Bibliei folosită de autorul cărții, termen care înseamnă „pârâș, vrăjmaș" – n.t.).

[508] În Evanghelia după Sfântul Ioan 14:30, Iisus vorbește despre Satana ca despre domnitorul peste această lume: „Nu voi mai vorbi multe cu voi, căci vine stăpânitorul acestei lumi". Sau, într-un verset anterior, 12:31: „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul

economia binelui și a răului nu funcționează *în această lume*. Recompensa pentru cel drept nu e de găsit aici (vezi povestea lui Lazăr), ci în ceruri.

Detașarea creștină de lume își are, în mod deosebit, originea în acest loc. Din acest punct de vedere, lumea apare rea, nedreaptă, trecătoare, neimportantă. Să nu ne batem capul cu lumea așa-numitelor umbre platonice, să nu ne lăsăm înlănțuiți sau țintuiți la pământ de ele; cel mai bine este să nu le băgăm în seamă, pe cât ne stă în putință (Augustin are și el o atitudine similară, dar această tendință va fi răsturnată de Toma din Aquino într-un stadiu ulterior al creștinismului).

Al doilea, și mult mai profund, mod în care *Noul Testament* a rezolvat problema economiei binelui și a răului a fost prin demontarea cu totul a *contabilizării* lor. Mântuirea este un dar nemeritat (așa cum am văzut anterior), pe care nu-l poți câștiga prin propriul efort. În acest sens, legitatea economică a binelui și a răului a încetat să mai existe. Vom reveni mai târziu asupra acestei idei; deocamdată, să facem o pauză în dreptul celei mai mari dintre porunci: aceea de a iubi.

Să iubești

Aici ar fi de asemenea bine să ne amintim ce vor în primul și-n primul rând cele două Testamente, atât cel Vechi, cât și cel Nou: „să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți". După Iisus, această poruncă urmează imediat după aceea de a-l iubi pe

lumii acesteia va fi aruncat afară". În Efeseni 6:11–12, Pavel scrie mai departe: „Îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului. Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduh".

Dumnezeu și este cea mai mare dintre toate poruncile:[509] „Căci toată Legea se cuprinde într-un singur cuvânt, în acesta: Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți".[510]

Această poruncă este importantă și pentru economiști, dat fiind că are a face cu reglementarea chestiunii egoismului sau a iubirii de sine. Individul nu trebuie să aibă nicio iubire de sine nețărmurită, dar niciuna egală cu zero, ci interesul față de propria persoană trebuie să-i fie la fel de mare ca și acela pe care îl simte față de cei apropiați lui. Cel care iubește din tot sufletul pe altul se poate iubi din tot sufletul și pe sine. Apropo, să remarcăm că ambele instanțe contează drept iubire. Iubirea noastră de sine ar trebui să fie la fel ca iubirea pe care o simțim față de cei apropiați nouă. Nici mai mare, nici mai mică.

În plus, iubirea plecată dinspre noi spre altul ar trebui să fie independentă de purtarea celuilalt sau de purtarea lui față de noi (binele *ad ego*). Cu alte cuvinte, Iisus ne cere să ne iubim unii pe alții cu orice preț. Semenul nostru poate să ne iubească sau să ne deteste, dar noi trebuie să-i iubim pe cei apropiați nouă ca pe noi înșine.

Nu-i nimic rău în a te îngriji de tine însuți (chibzuința), dar nu trebuie să devină o dragoste obsesivă. Chibzuința este chiar una dintre cele șapte virtuți, așa cum observă McCloskey: „La mijlocul secolului al XIII-lea, Toma din Aquino așeza la loc de cinste, între cele șapte virtuți, pe cea a Chibzuinței – adică știința de a proceda cum trebuie, competența, un interes propriu

---

[509] „«Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți». Mai mare decât acestea nu este altă poruncă", Evanghelia după Marcu 12:29–30. (Versetele 30–31în *Biblia Ortodoxă* – n.t.)

[510] Galateni 5:14. Iar apoi, „și orice altă poruncă ar mai fi se cuprind în acest cuvânt: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Romani 13:9). Iacov chiar o desemnează drept „legea împărătească": „Dacă, într-adevăr, împliniți legea împărătească, potrivit Scripturii: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți», bine faceți", Iacov 2:8.

cumpătat, «raționalitate» în sens foarte larg".[511] De remarcat aici că virtutea chibzuinței nu este decât una din șapte, nicidecum singura, și că ar trebui să ținem minte tot timpul acest lucru.

Caracterul indestructibil al răului: parabola neghinei

Răul este greu de eradicat, dacă nu chiar imposibil. Chiar și în stadiul perfect al grădinii Edenului, a trebuit să existe posibilitatea (latentă) a răului - pomul cunoașterii binelui și răului.[512] Răul trebuia să fie posibil. Acesta este un lucru de care creștinismul era în totalitate conștient: nu ne putem scăpa de rău prin străduință omenească. Din clipa în care el există, crește în mijlocul binelui aidoma unei buruieni omniprezente. Iată de ce lumea are nevoie de sacrificiul reprezentativ al lui Hristos; dacă noi am fi capabili să ajungem la binele pur prin propriul efort, acest sacrificiu n-ar mai fi necesar. Interesantă în acest context este parabola neghinei din „Evanghelia după Matei":

> Altă pildă le-a pus lor înainte, zicând: Asemenea este împărăția cerurilor omului care a semănat sămânță bună în țarina sa. Dar pe când oamenii dormeau, a venit vrăjmașul lui, a semănat neghină printre grâu și s-a dus. Iar dacă a crescut paiul și a făcut rod, atunci s-a arătat și neghina. Venind slugile stăpânului casei, i-au zis: Doamne, n-ai semănat tu, oare, sămânță bună în țarina ta? De unde dar are neghină? Iar el le-a răspuns: Un om vrăjmaș a făcut aceasta. Slugile i-au zis: Voiești deci să ne ducem și s-o plivim? El însă a zis:

[511] McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 8.

[512] Facerea 2:16–17: „Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!".

Nu, ca nu cumva, plivind neghina, să smulgeți odată cu ea și grâul. Lăsați să crească împreună și grâul și neghina, până la seceriș, și la vremea secerișului voi zice secerătorilor: Pliviți întâi neghina și legați-o în snopi ca s-o ardem, iar grâul adunați-l în jitnița mea.[513]

Nu putem scăpa cu desăvârșire de rău; răul are un rol de jucat. Dacă ar fi să ne apucăm să scoatem din rădăcini tot răul, am distruge o grămadă de grâne bune. În vorbele lui Toma din Aquino: „dacă [Dumnezeu] ar împiedica tot răul, mult bine ar lipsi din univers".[514] Augustin părea să fie de aceeași părere: „Căci El [Dumnezeu] a judecat că e mai bine să scoată bine din rău, decât să nu îngăduie niciunui rău să existe", iar în alt loc scrie: „Căci dacă n-ar fi fost un bine ca răul să existe, existența acestuia n-ar fi fost permisă de atotputernicul Dumnezeu".[515]

Buruiana parazită (răul) trebuie să fie smulsă numai în contextul câmpului cultivat, al ogorului; nu se plivesc buruienile din afara lui (de exemplu, de pe o pajiște sau de pe coasta muntelui).

Parabola neghinei mai are o dimensiune: cu siguranță n-am fi capabili să distingem între „sămânța bună" și cea de

---

[513] Evanghelia după Matei 13:24–30.

[514] Toma din Aquino, *Summa theologica*, I. Q22, A2, R.O.2: „Dar conducătorul universal poate permite să se întâmple un defect într-o împrejurare oarecare, fapt ce nu împiedică întru totul realizarea binelui. (...) căci un defect al unui lucru produce un bine altuia sau chiar binelui universal. Căci distrugerea unui lucru generează altul, prin care se conservă specia. Deoarece deci Dumnezeu este Providența Universală a tuturor ființelor, lui îi aparține dreptul de-a permite ca unele defecte să aibă loc în unele cazuri particulare, care însă nu împiedică binele absolut în Univers. Așa se face că, dacă ar împiedica toate relele, multe lucruri bune ar lipsi din Univers. Viața leului nu ar fi posibilă dacă nu ar ucide animale, nici răbdarea martirilor dacă nu ar fi persecuțiile tiranilor" (Citatul în românește este preluat din traducerea semnată de Gheorghe Sterpu și Paul Gâleșanu, apărută la Editura Științifică, București, 2000, sub titlul *Summa theologiae*, de Thoma de Aquino – n.t.).

[515] Augustin, *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, 33, 110.

neghină - decât după ce acestea au crescut.[516] Sistemele noastre abstract-morale sunt și ele imperfecte, ca să nu mai vorbim și de transpunerea lor în practică. Nu există școală morală care să fi dovedit că este în totalitate coerentă și consecventă, fără niciun fel de contradicții. Chiar este în puterea omului să facă distincție între bine și rău („Nu judecați, ca să nu fiți judecați"[517])? Întâmplător, această parabolă se vede îndeplinită până în ziua de azi, dat fiind că omenirea nu este în stare să-și creeze un sistem moral satisfăcător, deși cele mai sclipitoare și mai creative minți au încercat să facă exact acest lucru.

E ca și cum am avea o bârnă în ochi, care nu ne lasă să vedem lumea morală așa cum este ea în realitate - propriile greșeli nu le observăm, dar, în același timp, suntem în stare să vedem paiul din ochiul fratelui nostru.[518] Ne căznim că creăm sofisticate sisteme morale (unul, de pildă, este cel al fariseilor) prin care țânțarul nu poate trece, dar cămila pătrunde întreagă.[519] Iisus a sfidat genul acesta de sisteme morale artificiale, la vremea lui, ba chiar le-a luat în bătaie de joc.[520] Iisus a lăsat că niciun sistem de reguli nu poate fi judecat din exterior, numai poruncile de a iubi. Iisus adoptă poziția conform căreia tot binele și răul vin dinăuntrul omului, fie că pleacă din voința minții lui sau din suflet.[521] Dar cum ar trebui să-i judecăm pe cei în ale căror suflete nu putem vedea? Pavel mai adaugă o

---

[516] Fără rău, am mai fi noi în stare să percepm binele? Nu ne dăm seama de faptul că dinții nu ne dor decât după ce se întâmplă să înceapă să ne doară, la un moment dat, iar apoi durerea se oprește.

[517] Evanghelia după Matei 7:1; de asemenea, Evanghelia după Luca 6:37: „Nu judecați și nu veți fi judecați; nu osândiți și nu veți fi osândiți; iertați și veți fi iertați".

[518] Evanghelia după Matei 7:3-5.

[519] Evanghelia după Matei 23:34: „Călăuze oarbe care strecurați țânțarul și înghițiți cămila!".

[520] Evanghelia după Marcu 2:27: „Și le zicea lor: Sâmbăta a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă. Astfel că Fiul Omului este domn și al sâmbetei".

[521] Payne, *Odkud zlo?* [Unde-i răul?], 78.

non-regulă la aceasta: „Iar ținta poruncii este dragostea din inimă curată, din cuget bun și din credință nefățarnică".[522] Și chiar mai explicit: „Toate sunt curate pentru cei curați; iar pentru cei întinați și necredincioși nimeni nu este curat, ci li s-au întinat lor și mintea și cugetul".[523] Și, în sfârșit, o non-regulă supremă, care să le încununeze pe toate: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva".[524]

Dar să ne întoarcem la Grădina Edenului, unde, conform *Bibliei*, s-a născut capacitatea de a ști, de a distinge între bine și rău. Rămâne astfel un etern paradox, pe baza căruia toate școlile morale încearcă să câștige întâietate în fața celorlalte: care dintre ele este în mai mare măsură capabilă să *sesizeze* diferența dintre bine și rău (să *cunoască* ce este bine și ce este rău).[525] În același timp, așa cum scrie în „Facerea", căderea omului în dizgrație, izgonirea din Grădina Edenului, a fost pricinuită tocmai de dorința sa de a gusta din fructele Pomului *Cunoașterii* Binelui și Răului. Dorința de a cunoaște, de a distinge între bine și rău, a devenit prin urmare cauza căderii – iar școlile morale tocmai în asta încearcă (iată, încă o dată) să exceleze! Vorbele lui Iisus mută moralitatea din domeniul faptelor în cel al gândurilor și al închipuirilor, al dorințelor. Pentru a comite un păcat, nu-i neapărat nevoie să ucizi; e „destul" să urăști.[526] Diferența dintre ură și crimă este adeseori o chestiune

---

[522] I Timotei 1:5.

[523] Tit 1:15.

[524] I Corinteni 6:12. Pavel repetă apoi acest lucru peste alte patru capitole, în I Corinteni 10:23: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate zidesc".

[525] Pentru mai multe, vezi Bonhoeffer, *Ethics*.

[526] Evanghelia după Matei 5:21–22: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu ucizi»; iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului".

de sânge rece și ocazie favorabilă, iar uneori chiar una de simplă logistică. Alte păcate au fost și ele, în mod similar, aduse din exterior (rele săvârșite) spre interior (dorința de rău, intenția), așa cum se poate vedea din predica de pe munte. Un mesaj al evangheliei creștine este acela că, atunci când vine vorba de mântuire, binele și răul nu se mai pun la socoteală. Cum scrie apostolul Pavel: „Fericit bărbatul căruia Domnul nu-i va socoti păcatul".[527] Căci celor care au fost iertați, acum nu li se vor mai contabiliza faptele rele. Acesta era un mod foarte radical (atât practic, cât și filosofic) de a ieși din labirintul regulilor de moralitate ale omului. Hristos ispășește pentru vinovăția noastră și pentru plata ei, și, procedând astfel, el transformă moralitatea și anulează conceptele binelui și răului care existaseră până atunci. Hristos anulează economia binelui și a răului. Relația cu Dumnezeu nu este similară cu contabilitatea în partidă dublă, ci cu iubirea și bucuria. În loc de aceasta, el oferă o iertare nemeritată și părtinitoare (pozitiv partizană), care judecă strâmb în favoarea noastră.[528]

Munca-binecuvântare și munca-blestem

Am văzut cum a evoluat concepția despre muncă la vechii evrei și la grecii antici. Omul a fost așezat în Grădina Edenului

[527] Romani 4:8.

[528] Ideea că orice rău este răscumpărat și că omul ar trebui, în același timp, să rămână răspunzător în fața lui Dumnezeu, în fața lui însuși, precum și în fața celor apropiați, tocmai din cauza iubirii și a recunoștinței, nu este deloc, realmente deloc, una oarecare. Îndemnul lui Augustin „iubește și fă ce vrei" ar putea fi mai bine înțeles prin această prismă. O discuție despre iertare și lege are, într-un mod perfect de înțeles, valențe mult mai profunde și mai complicate. Această controversă a fost abordată de Pavel, spre exemplu, în epistola sa către romani.

„ca s-o lucreze și s-o păzească".[529] Edenul nu era un loc de leneveală; chiar și într-o stare de perfecțiune și fericire absolută, omul muncea.[530] Munca îi aparține omului ca mijloc de exprimare mai complexă, ca mijloc pentru realizarea de sine și, în ultimă instanță, ca permanentă sursă de introspecție – o recunoaștere a posibilităților și limitelor proprii, adesea chiar a unui rol parțial în această lume. Omul, prin urmare, nu muncește din necesitate, ci pentru că face parte din natura lui.[531] Munca neplăcută (*cu sudoarea frunții tale*) a apărut numai după căderea din paradis.

Putem citi povești asemănătoare în legendele eline. Demult de tot, munca era o desfătare, dar pentru că Pandora, prima femeie creată (și care a fost creată în chip de pedeapsă), și-a deschis cutia, și pe lângă toate relele cu putință, ceea ce a ieșit din cutie a fost și chinul muncii – truda anevoioasă pe care neamul omenesc n-o mai cunoscuse înainte.[532] E ca și cum nu munca în sine era blestemată (ea exista de multă vreme, într-o formă binecuvântată), ci caracterului său i-a fost adăugată și suferința. „Blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale!"[533] E ca și cum ar fi spus: „Ceea ce a fost creat ca să-ți aducă plăcere și să dea un sens existenței tale de-acum va fi adesea dezagreabil și se va lupta cu tine".

Această concepție vine să completeze îndrăzneț optica economiei clasice asupra muncii, care prezumă implicit o utilitate negativă a muncii încă din prima oră lucrată. Astăzi, noi

---

[529] „Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească", Facerea 2.15.

[530] Vezi mai multe în *Summa theologica* I Q102, A3.

[531] *Summa theologica* I Q97, A3, Corpus.

[532] Vezi Hesiod, *Theogonia* 571nn.

[533] Facerea 3:17.

considerăm munca drept o inutilitate și o utilitate a consumului (oamenii muncesc *doar ca să poată* consuma). Dar scăpăm din vedere sensul ontologic mai profund al muncii – faptul că munca îi este proprie omului și că oamenii găsesc o semnificație fundamentală în munca lor, pe care o văd ca pe un țel parțial (dar important!) din viața lor.

Dar să ne întoarcem la *Noul Testament*. Munca ar trebui să-i aducă omului plăcere și împlinire. *Biblia* nu cheamă la o viață fără muncă manuală, spre deosebire de anumite idealuri grecești. Munca este chiar o responsabilitate pentru om: „Dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce".[534] Ideea că un om al spiritului trebuie să se ferească de orice corvoadă și zor pământesc este pusă în umbră de simpla realitate că Iisus Hristos a venit la Ierusalim ca meseriaș tâmplar. Toți discipolii lui munceau, majoritatea ca pescari (muncă manuală), dar și ca perceptori de taxe (muncă non-manuală). Niciunul dintre ei nu-și câștiga existența ca intelectual care filosofează, ca oameni a căror existență se scurgea în meditație. Nici măcar apostolul Pavel, care a compus o parte uluitoare din *Noul Testament* și a propovăduit evanghelia până la Roma, nu era specializat în problematici spirituale și muncea ori de câte ori i se ivea ocazia – a construit și corturi, ca să nu fie o povară pentru alții.[535]

Unde este echilibrul dintre viața activă fizic și cea contemplativă? Nici Noul, nici Vechiul Testament nu văd vreo contradicție între cele două situații, nu consideră că omul trebuie să aleagă *ori, ori*. Dimpotrivă, cei care vor să ducă o existență pioasă trebuie să muncească cinstit și să-și câștige cu propriile

---

[534] II Tesaloniceni 3:10.

[535] Faptele Apostolilor 18:1–4: „După acestea Pavel, plecând din Atena, a venit la Corint. Și găsind pe un iudeu, cu numele Acvila, de neam din Pont, venit de curând din Italia, și pe Priscila, femeia lui, pentru că poruncise Claudiu ca toți iudeii să plece din Roma, a venit la ei. Și pentru că erau de aceeași meserie, a rămas la ei și lucrau, căci erau făcători de corturi. Și vorbea în sinagogă în fiecare sâmbătă și aducea la credință iudei și elini".

forțe cele necesare traiului, scrie apostolul Pavel către biserica din Tesalonia, în număr crescând oamenii începuseră să refuze munca manuală, sub pretextul a diverse rațiuni spirituale.

Fraților, vă poruncim în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să vă feriți de orice frate care umblă fără rânduială și nu după predania pe care ați primit-o de la noi. Căci voi înșivă știți cum trebuie să vă asemănați nouă, că noi n-am umblat fără rânduială între voi, nici n-am mâncat de la cineva pâine în dar, ci, cu muncă și cu trudă, am lucrat noaptea și ziua, ca să nu împovărăm pe nimeni dintre voi. Nu doar că n-avem putere, ci ca să ne dăm pe noi înșine pildă vouă, spre a ne urma. Căci și când ne aflam la voi, v-am dat porunca aceasta: dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce. Pentru că auzim că unii de la voi umblă fără rânduială, nelucrând nimic, ci iscodind. Dar unora ca aceștia le poruncim și-i rugăm, în Domnul Iisus Hristos, ca să muncească în liniște și să-și mănânce pâinea lor. Iar voi, fraților, nu pregetați să faceți ce e bine. Și dacă vreunul nu ascultă de cuvântul nostru prin epistolă, pe acela să-l însemnați și să nu mai aveți cu el niciun amestec, ca să-i fie rușine.[536]

În alt loc, apostolul Pavel accentuează din nou că nici măcar el nu a trăit din mila semenilor, cu toate că s-a concentrat în totalitate pe misiunea sa spirituală de propovăduire a sfintelor scripturi printre păgâni:

Argint, sau aur, sau haină, n-am poftit de la nimeni; voi înșivă știți că mâinile acestea au lucrat pentru trebuințele mele și ale celor ce erau cu mine. Toate vi le-am arătat, căci ostenindu-vă astfel, trebuie să ajutați pe cei slabi și să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului Iisus, căci El a zis: Mai fericit este a da decât a lua.[537]

[536] II Tesaloniceni 3:6-14.

[537] Faptele Apostolilor 20:33-35.

Proprietatea privată: al cui este pământul?

În directă legătură cu munca este câștigul pe care îl aduce proprietatea. Și-acum, este proprietatea privată întotdeauna bine întemeiată? Într-un anumit sens, dus la extremă, în momente de necesitate existențială, creștinismul se îndoiește de dreptul absolut la proprietate privată. În ciuda acestui fapt, Toma din Aquino susține că proprietatea privată are o influență benefică asupra liniștii sociale, a ordinii cuviincioase și a impulsurilor cu motivație pozitivă. Toma admite o singură excepție importantă în legătură cu dreptul la proprietate privată: „În cazuri de necesitate, toate lucrurile sunt proprietate comună... Așa că ar părea să nu existe niciun păcat în a lua altuia proprietatea, căci necesitatea a făcut-o să fie comună".[538] Această aserțiune are la bază ideea că, *prin natura lucrurilor*, toate valorile pământești intră în proprietatea comună. Ideea tomistă s-a bucurat de popularitate nu doar în era scolasticilor, ci și în cea a economiei clasice. John Locke, unul dintre părinții tradiției economice euroatlantice, a avansat o noțiune similară. El argumentează folosindu-se atât de rațiune, cât și de credință: „Fie că luăm în seamă rațiunea naturală, care ne spune că oamenii, odată veniți pe lume, au dreptul la o existență, deci și la carne și la apă și la toate celelalte lucruri pe care Natura le oferă spre subzistență, fie că ne gândim la «revelație», care ne povestește despre acele daruri pe care Dumnezeu le-a dat din lume lui Adam, lui Noe și fiilor săi, se vede foarte limpede că Dumnezeu, așa cum spune Regele David („Psalmii" 115:6), «pământul l-a dat fiilor oamenilor», l-a dat omenirii în comun".[539] Economistul clasic John Stuart Mill vorbește despre același lucru într-un

[538] Toma din Aquino, *Summa theologica* IIa-IIae Q.66 A.7 Corpus.

[539] Locke, *Two Second Tratise of Government*, 16.

context similar: „Nu omul a făcut pământul. Acesta este moștenirea originară a întregii specii".[540]

Legea omenească nu trebuie nicicând să aducă atingere legilor eterne ale lui Dumnezeu.[541] Nici măcar legile proprietății private nu pot fi puse deasupra omului ca membru al societății umane. Cu alte cuvinte, instituția proprietății private cade, în momentul în care este pusă în joc viața omului.

Deși Toma din Aquino nu vede nimic rău în bogăție ca atare (din contră, așa cum vom arăta totuși, el pune foarte serios la îndoială înclinațiile tradiționale către ascetism), el nu și-o poate închipui în condiții de extremă penurie pentru semeni (optica lui asupra societății, ca alcătuită din semeni care-și sunt apropiați, predetermină mai mult sau mai puțin această viziune). Pe de altă parte, el este conștient că există o sumedenie de nevoiași, și că ar fi imposibil să fie îndestulați cu toții: „Cu toate acestea, de se arată fără putință de tăgadă o necesitate atât de neîntârziată, încât reiese evident că trebuie neapărat să fie îndreptată, cu orice mijloc s-ar găsi la îndemână ..., atunci este legitim ca un om să-și potolească propria nevoie prin mijlocirea proprietății altcuiva, luând-o pe față sau în ascuns, căci nu se poate vorbi, în acest caz, de furt sau prădăciune în înțelesul deplin al cuvântului".[542] Aceasta, pentru că „necesitatea în cauză diminuează sau îndepărtează cu totul păcatul".[543] Ideea se vede repetată și în *Primul tratat asupra cârmuirii* de John Locke, un bine-cunoscut apărător al drepturilor (cvasiabsolute) de proprietate.[544]

---

[540] Mill, *Principles of Political Economy*, 142; pentru mai multe, vezi M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, îndeosebi paginile 151, 285, 287.

[541] Toma din Aquino, *Summa theologica* IIa-IIae Q.66 A.7 Corpus. „Eu răspund că lucrurile care țin de dreptul uman nu pot să deroge de la dreptul natural sau dreptul divin".

[542] *Ibid.*, Ia-IIae A.7 Corpus.

[543] *Ibid.*, Iia-IIae Q.66, A6 R.O.1.

[544] John Locke, *First Treatise on Civil Governments*, 4.42. Vezi și literatura secundară: Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, mai ales pagina 73.

Bogații trebuie să fie pregătiți să împartă cu alții în vremuri de restriște.[545] Toma din Aquino dă exemplul îndreptării din *Vechiul Testament*, care spune că nu este considerată o fărădelege dacă un om se hrănește din roadele unei vii care nu îi aparține. Omul flămând poate mânca pe săturate din viile altora, cu condiția să nu ia niciun strugure cu el la plecare. Toma susține că acest lucru nu contravine legii bunăstării dintr-o societate (adică a proprietății private), pentru că legea trebuie să fie stabilită în așa fel încât „să-i învețe pe oameni să se obișnuiască să fie pregătiți a dărui și altora din proprietatea lor".[546]

Legea privind spicuitul este privită și ea în același spirit. Bogații aveau responsabilitatea de a nu trimite un al doilea rând de lucrători, care să adune spicele căzute pe câmp după trecerea primului rând de secerători.[547] Tot ce rămânea pe câmp aparținea săracilor, văduvelor și orfanilor.[548] Oricine a citit *Vechiul Testament* trebuie să fi observat cât de frecvent se enunță în text dispoziții speciale cu care să fie protejați cei mai neajutorați membri ai societății.

---

[545] „Al doilea lucru care îi revine omului, în ce privește lucrurile exterioare, este folosirea lor. În această privință, omul se cuvine să posede lucruri exterioare, dar nu ca ale lui, ci în comun, astfel încât, adică, el să fie gata să le dăruiască altora la ceasul lor de nevoie. De aceea și Apostolul spune [I Timotei 6:17, 18]: Celor bogați din lumea aceasta [!] poruncește-le să fie darnici, să fie cu inimă largă etc.»", *Summa theologica* IIa-IIae Q.66, A2 Corpus.

[546] „Scopul legii era să-i deprindă pe oameni cu a nu se codi să dăruiască din ceea ce le aparține", *ibid.*, Ia-IIae Q. 105, A2 R.O.1.

[547] „De vei intra în via aproapelui tău, poți să mănânci poamă până ce te vei sătura, dar în panerul tău să nu pui", Deuteronomul 23:24–25.

[548] „Când veți secera holdele voastre în pământul vostru, să nu seceri tot până la fir în ogorul tău și ceea ce rămâne după secerișul tău să nu aduni; și în via ta să nu culegi strugurii rămași, nici boabele ce cad în via ta să nu le aduni; lasă-le pe acestea săracului și străinului, că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău", Leviticul 19:9–10.

Dragostea mai mică – spirit comunitar, caritate și solidaritate

Dintr-un punct de vedere economic, nu putem merge mai departe fără a menționa realitatea că prima biserică a ființat într-un fel de comune, care funcționau pe baza proprietății obștești și a așteptării că sfârșitul lumii va sosi curând:

> Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una și niciunul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște Și nimeni nu era între ei lipsit, fiindcă toți câți aveau țarini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vândute, și-l puneau la picioarele apostolilor. Și se împărțea fiecăruia după cum avea cineva trebuință.[549]

Un mijloc similar de proprietate avea mai târziu să treacă în spațiul mănăstirilor, dar ocazional și în acela al orașelor creștine, cum ar fi cetatea cehă a Taborului în timpul Războaielor Husite din secolul al XV-lea. Cum au ajuns noțiunile comunitarismului voluntar și profund religios să se transforme în comunism ateu este o întrebare prin sine însăși. Oricum, comuniștii sunt datori creștinismului pentru această idee. Cu toate acestea, așa cum se poate vedea din istorie, viziunea marxist-comunistă nu a fost capabilă să ofere o alternativă funcțională la capitalism.

Avem relatări despre un comunitarism similar în numeroasele referiri la „Casa Priscilei și a lui Acvila".[550] Prima generație de creștini voia să creeze o „societate alternativă, care să se

[549] Faptele Apostolilor 2:44–45, 4:34-35.

[550] I Corinteni 16:19, Romani 16:3.

separe pe cât posibil de societatea imperială dominantă".[551] Aceste adunări locale[552] organizau Cine ale Domnului[553] și strângeau bani pentru săraci.[554]

În latină, *charitas* înseamnă dragoste. În *Noul Testament*, mai multe cuvinte sunt folosite pentru dragoste în locul celui folosit astăzi: grecescul *agape* (dragoste divină) diferea de *eros* (dragoste trupească, înflăcărare, atracție), *stergein* (dragoste familială) și *philia* (dragoste prietenească).[555] *Charitas* era un gen de dragoste socială, de compasiune. Aproape că s-ar putea spune, despre „dragostea mai mică", că este un fel de forță gravitațională care, deși slabă (aproape imperceptibilă, în comparație cu alte forțe), este similară caritații, prin aceea că are o intensitate scăzută, greu de sesizat în comparație cu alte feluri de dragoste (care sunt intense și concentrate pe o singură persoană sau pe câteva). Dar, așa cum se întâmplă cu forțele (nucleare) de scurtă durată, însă puternice, și cu cele (gravitaționale) îndepărtate și slabe, *charitas* ține laolaltă unități numeroase, în cazul nostru societatea – la fel cum gravitația ține laolaltă obiecte aflate la mare depărtare, dar nu are „puterea" forțelor nucleare sau a celor electrice.

Cele mai vechi cutume sau reguli caritabile sau de solidaritate sunt cunoscute de pe vremea *Vechiului Testament*.[556] *Noul*

---

[551] Horsley, *Covenant Economics*, 140.

[552] *Ibid.*, 144. Se pare că aceste adunări locale le vizita Pavel și lor le scria epistole din peregrinările sale.

[553] I Corinteni 14–23, Romani 16–23.

[554] Galateni 2:1–10, Faptele Apostolilor 15:6–41.

[555] Pentru mai multe, vezi Lewis, *The Four Loves*, sau McCloskey, *The Bourgeois Virtues*; compară cu *Letters of C.S. Lewis*, 225.

[556] După Lowry, „cea mai timpurie sugestie sau concepție referitoare la justiția socială sau economică este de găsit în Cartea lui Neemia 5:5 din *Vechiul Testament*". Lowry și Gordon, *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, 5. Citatul biblic este din Neemia 5:1–8: „Atunci s-a făcut murmur mare în popor și între femei împotriva fraților lor Iudei. Erau unii care ziceau: «Noi cu fiii și cu fiicele noastre suntem mulți, să ni se dea pâine

Testament dezvoltă mai departe această temă: „Bunurile de prisos, pentru care omul nu avea trebuință, trebuia să fie date drept danie, și nu puse la păstrare ca niște lucruri de preț".[557] Iar în unele cazuri, *Noul Testament* merge încă și mai departe: „Vindeți averile voastre și dați milostenie", le spune Iisus discipolilor săi, când îi îndeamnă: „Căutați mai întâi împărăția Lui, și toate acestea se vor adăuga vouă."[558]

Dar, cu toate acestea, redistribuirea trebuie să se facă de bunăvoie și cu bune intenții. Apostolul Pavel scrie: „Cel ce seamănă cu zgârcenie, cu zgârcenie va și secera, iar cel ce seamănă cu dărnicie, cu dărnicie va și secera. Fiecare să dea cum socotește cu inima sa, nu cu părere de rău, sau de silă, căci Dumnezeu iubește pe cel care dă cu voie bună".[559] Apostolul Pavel descrie egalitatea redistribuției în următorul citat despre credincioșii bisericii care se ajută reciproc unul pe celălalt:

> Duceți dar acum până la capăt fapta, ca precum ați fost gata să voiți, tot așa să și îndepliniți din ce aveți. Căci dacă este bunăvoință, bine primit este darul, după cât are cineva, nu după cât nu are. Nu doar ca să fie altora ușurare, iar vouă necaz, ci ca să fie potrivire: prisosința voastră să împlinească lipsa acelora, pentru ca și

---

să ne hrănim și să trăim». Alții ziceau: «Ne-am pus zălog viile și ogoarele și casele noastre, ca să ne luăm pâine să ne astâmpărăm foamea». Iar alții ziceau: «Noi luăm bani cu camătă ca să plătim bir regelui, zălogindu-ne viile și ogoarele noastre. Și noi avem același trup ca și frații voștri și fiii voștri sunt tot așa cum sunt și fiii lor; dar iată că noi suntem nevoiți să ne dăm fiii și fiicele robi, ba unele dintre fiicele noastre se și află în robie. N-avem la îndemână niciun mijloc de răscumpărare. Și viile noastre, și ogoarele noastre sunt în stăpânirea altora». Când am auzit eu murmurul lor și astfel de vorbe m-am mâniat foarte tare. Inima mea s-a tulburat și am dojenit aspru pe cei mai însemnați și pe căpetenii. «Voi luați mită de la frații voștri», le-am zis eu. Și am făcut împotriva lor o adunare mare, și le-am zis: «Noi, pe cât ne-au ajutat puterile, am răscumpărat frați de ai noștri, Iudei, care fuseseră vânduți păgânilor; iar voi vindeți pe frații voștri». Ei însă tăceau și nu găseau răspuns."

[557] Horsley, *Covenant Economics*, 155.

[558] Evanghelia după Luca 12:31–33.

[559] II Corinteni 9:6–7.

prisosința lor să împlinească lipsa voastră, spre a fi potrivire, precum este scris: „Celui cu mult nu i-a prisosit, și celui cu puțin nu i-a lipsit".[560]

Cât despre strângerea de ajutoare pentru sfinți, precum am rânduit pentru Bisericile Galatiei, așa să faceți și voi. În ziua întâi a săptămânii (Duminică), fiecare dintre voi să-și pună deoparte, strângând cât poate, ca să nu se facă strângerea abia atunci când voi veni. Iar când voi veni, pe cei pe care îi veți socoti, pe aceia îi voi trimite cu scrisori să ducă darul vostru la Ierusalim.[561]

Plasa de siguranță socială din sânul bisericii trebuia să funcționeze în acest fel. Dar nu se punea problema aplicării ei la nivelul întregii societăți, unde Pavel nu avea nicio garanție că banii strânși vor fi corect administrați și împărțiți. Banii nu erau trimiși decât acolo unde exista o necesitate urgentă.

Să vedem acum pe scurt etosul economic care s-a dezvoltat ceva mai târziu în Europa predominant creștină.

Evoluția ulterioară: ascetismul lui Augustin și realismul lui Toma din Aquino

Augustin și Toma din Aquino s-au numărat printre personalitățile decisive care i-au dat formă Europei creștine și i-au influențat evoluția. Putem descifra în multe părți din *Noul Testament* tensiunea dintre acceptarea acestei lumi și împingerea ei pe un loc secundar, chiar dacă învățăturile lui Iisus nu se constituie într-o negare apriorică la adresa lumii. Unul dintre mesajele esențiale ale evangheliei lui Iisus era

[560] II Corinteni 8:11-15.

[561] I Corinteni 16:1-3.

alcătuit din vestea, repetată de multe ori, că „împărăția Domnului e aproape".[562] Într-un anumit sens, ea este deja prezentă în această lume materială, ca și cum s-ar afla într-o permanentă stare de sosire, aidoma valurilor care se sparg pe malul acestei lumi.[563]

Augustin se regăsește, în mare măsură, în platonicism:[564] lumea existentă el o vede doar ca pe o halucinație, ca pe un joc de umbre, care doar face simțită lumea *cu adevărat existentă* – pentru el, vizibilul nu reprezintă realitatea (ceea ce seamănă din multe puncte de vedere cu extremele ocazionale ale unei concepții raționale despre lume, în care abstracțiunile sunt așezate deasupra concretului). Aici nu este vorba nemijlocit despre dualismul trup-spirit, dar, în ciuda acestui fapt, Augustin concepea trupul ca pe „greutatea sufletului".[565] Însăși

---

[562] „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie" (Evanghelia după Marcu 1:15). Împărăția lui Dumnezeu este un concept straniu, greu de identificat; „Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (Evanghelia după Luca 17:21). Faptul că împărăția nu este aici sau acolo îl găsim foarte frumos descris în Evanghelia apocrifă după Toma: „Iisus a spus: Dacă cei care vă îndrumă vă spun: «Iată, Împărăția este în cer», atunci paserile vă vor întrece. Dacă ei vă spun că este în mare, atunci peștii vă vor întrece. Ci împărăția este în lăuntrul vostru și în afara voastră", fraza cu numărul 3 din traducerea semnată Patterson și Meyer, *The Scholars' Translation of the Gospel of Thomas*.

[563] C.S. Lewis descrie probabil cel mai bine sosirea împărăției Domnului: „În momentul prezent, ne aflăm în afara lumii, de partea cealaltă a ușii, jinduind să fim înăuntru. Discernem difracția Fresnel și puritatea sensului, dar acestea nu ne fac să fim curați și puri. Nu ne putem amesteca printre splendorile pe care le vedem. Dar toate foile *Noului Testament* foșnesc de zvonul că nu întotdeauna va fi așa. Într-o zi, cu voia Domnului, vom intra înăuntru", *The Weight of Glory*, 16–17.

[564] Mai concret, spre exemplu, în cartea 7 din *Confesiuni*.

[565] Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 19.17: „Când vom fi ajuns la acea pace, viața aceasta muritoare va face loc uneia care este eternă, iar trupul nostru nu va mai fi acest trup animal care prin pervertirea sa îngreuiază sufletul, ci un trup spiritual, care nu simte nicio trebuință, ci în toate mădularele sale se supune voinței". Pe de altă parte, trebuie să menționăm că Augustin a încercat să lase în urmă varianta extremă a lui Platon, și mai ales dualitatea minte-materie a lui Plotin, în care carnea are o conotație pronunțat negativă. O diferențiere

această noțiune însemna că economia nu-i atribuia prea mare importanță. Dintr-un punct de vedere economic, va fi interesant să urmărim o altă mare personalitate ulterioară, Toma din Aquino, care a mutat centrul atenției dinspre interiorizarea augustină spre cercetarea lumii exterioare.

Scrierile lui Aristotel, care au îndreptat atenția mai degrabă către lumea exterioară, au fost descoperite în Europa abia în vremea lui Toma din Aquino. La sfârșitul perioadei de mijloc a Evului Mediu, Aristotel era văzut ca o amenințare la adresa creștinismului orientat spre concepția augustină. Toma din Aquino nu disprețuia interpretarea aristotelică a subiectelor profane, ci, dimpotrivă, se adâncește în studiul lor, așa încât, încet-încet, va începe să se admită că „lumea se bucură de o atenție iubitoare".[566] La fel cum Augustin a făcut legătura între ideile platonicismului și creștinism, Toma din Aquino a făcut același lucru cu ideile lui Aristotel (el se referă aproape permanent la Aristotel în scrierile sale – ba mai mult, îl numește Filosoful, cu literă mare!).[567] Una dintre contribuțiile principale ale lui Toma a fost aceea că a servit drept alternativă la neoplatonicismul augustin, care timp de o mie de ani a susținut în mod predominant învățăturile Bisericii occidentale.[568] Prin

---

mai detaliată și mai sofisticată poate fi găsită în narațiunea lui Augustin pe marginea Psalmului 142, al optulea verset. Pentru mai multe amănunte, vezi, de exemplu, Sipe, „Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine".

[566] Falckenberg și Drake, *History of Modern Philosophy*, 13.

[567] În pofida faptului că Toma din Aquino acceptă o mare parte din preceptele lui Aristotel, el nu le primește în mod necritic, și ar fi o simplificare grosieră să afirmăm că tomismul nu este altceva decât aristotelism în altă formă, „rebotezat". El îl citează pe Aristotel așa încât să nu mai fie nevoit să repete inutil niște evidențe deja demonstrate, și nu din admirație oarbă în fața cuvântului rostit de Filosof. Spre deosebire de contemporanul său, Siger din Brabant, care a spus sus și tare că opinia Filosofului trebuie păzită mai abitir decât adevărul, pentru Toma era vorba de apărarea în primul rând a adevărului, și nu a lui Aristotel. Asupra anumitor privințe, Toma, din contră, semnalează argumentația eronată a lui Aristotel, iar în unele chestiuni el înclină spre opinia lui Augustin sau a neoplatonicianului Dionisos Areopagitul.

[568] „Adevărul este că, istoricește vorbind, Biserica Catolică a început prin a fi platoniciană; prin a fi mai degrabă prea platoniciană", Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, 36.

„botezul" lui Aristotel, Toma din Aquino a creat un sistem care vedea lumea creată prin niște ochi pregnant mai prietenoși. Una dintre acuzațiile timpului la adresa lui Toma (și a lui Albert), care descrie foarte bine acest lucru, este următoarea: „Ei pretind o înțelepciune divină, deși lumescul e mai degrabă înnăscut în mintea lor".[569]

Toma din Aquino și celebrarea realității

Gândirea neoplatoniciană favorizează noțiunea unei ascensiuni spre existența neschimbătoare a lui Dumnezeu, printr-o ierarhie gradată, rangurile fiind definite mai mult sau mai puțin în funcție de legăturile cu materia. Toma din Aquino vede însă altfel chestiunea: „Orice lucru, fie el viu sau nu, fie el material sau spiritual, fie el desăvârșit sau într-o stare de plâns, și, de fapt, fie el bun sau rău - orice lucru care are existență ne face să ne confruntăm cu însăși existența fundamentală a lui Dumnezeu. Această lume nu este doar bună - ci este, într-un sens foarte precis, sfântă."[570] Toma ne povățuiește să arătăm respect față de *toată* creația, să privim pozitiv spre tot ceea ce există. În propriile lui cuvinte: „fiecare lucru este bun pentru că posedă fiind în realitate... fiindul însuși trebuie să fie numit un bine."[571] „Dumnezeu este

---

[569] Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, 121.

[570] Pieper, *ibid.*, 142.

[571] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, Q.7, partea 3. Ca să fie mai explicit, iată cum sună raționamentul logic: „Din toate aceste considerații, reiese în mod evident că nicio esență nu este rea în sine. De fapt, răul este pur și simplu privarea de ceva la a cărui posesiune un subiect este îndreptățit prin originea sa... Dar privarea nu este o esență; mai degrabă, este o negare într-o substanță. Prin urmare, răul nu este o esență în lucruri. Iarăși spun, fiecare lucru are un fiind în realitate, care este în acord cu esența sa. Întrucât posedă fiind, are ceva bun; căci, dacă binele este ceea ce doresc toți, atunci fiindul însuși trebuie să fie numit un bine, pentru că toți doresc să fie. Drept urmare, așadar, fiecare lucru este bun pentru că

în toate lucrurile."[572] Dintr-o perspectivă ontologică, Toma din Aquino înțelegea lumea materială ca fiind absolut *reală*. Această lume nu este doar o halucinație, o umbră, o capcană, un banc de încercare pentru rău, o vestitoare imperfectă a lumii reale - așa cum putem găsi la platonicienii extremi și în unele noțiuni augustine. Pentru Toma, avea sens, din toate punctele de vedere, să cauți să rezolvi problemele acestei lumi.[573]

Toma din Aquino a mers chiar mai departe decât Aristotel, cu optica sa pozitivă asupra *materiei*. După Aristotel, lumea a fost formată de Dumnezeu din materie *pre*-existentă, care nu reprezenta un obiect al creației lui Dumnezeu, ci materialul din care Dumnezeu nu a făcut decât să creeze entități individuale. Toma, în deplină concordanță cu învățăturile iudaismului, rămâne convins că până și această *materie* primordială a fost creată de Dumnezeu și că până și aceasta este lucrarea unui Dumnezeu *bun*[574], „căci tot ce a creat Dumnezeu este bun".[575] Toma contrazice afirmația lui Augustin, „pentru ca sufletul să fie fericit, trebuie să fie separat de tot ce este corporal"[576], cu ideea că sufletul sechestrat afară din trup nu-i seamănă lui Dumnezeu cu nimic mai mult decât sufletul aflat în trup. Corporalitatea, așadar, nu trebuie să fie negativă; dimpotrivă, Toma o apără.

---

posedă fiind în realitate. Dar binele și răul sunt contrarii. Atunci, nimic nu este rău în virtutea esenței sale... Și fiecare fiind are în intenție un bine, atunci când acționează, așa cum s-a demonstrat. Prin urmare, niciun fiind, ca fiind, nu este rău."

[572] Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q8 (Dacă Dumnezeu este în toate lucrurile) A1, Corpus.

[573] Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, 71, 96.

[574] Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q44, A2, Corpus.

[575] I Timotei 4:4: „Pentru că orice făptură a lui Dumnezeu este bună".

[576] Opinie a lui Augustin invocată în *Summa theologica*, Ia-Iiea. Q4, A6, Corpus. Citatul original provine din Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 22.26.

Această chestiune, care la prima vedere ar părea lipsită de vreun caracter spectacular, comportă consecințe enorme, mai ales pentru economie. Dacă Dumnezeu a creat lumea din nimic, *ex nihilo*, atunci și materia trebuie să fie creația lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, materia, realitatea și *această* lume reprezintă ceva bun - de care merită, așadar, să te preocupi, pe care merită să încerci să îmbunătățești, merită să-i dai atenție. Astăzi, se pare, noi ne aflăm la o extremă oarecum diferită, aceea a prea multei griji pentru lumea materială, exterioară nouă, și neglijând-o pe cea interioară, spirituală, sau neglijând *grija pentru suflet* (cum scrie unul dintre cei mai influenți filosofi cehi ai secolului XX, Jan Patočka). Or, era dinainte de Toma înclina tocmai în direcția opusă. Această oscilație a pendulului este interesantă, dat fiind că ambele extreme se cuvine să fie evitate. Cum bine spunea biograful lui Toma, G.K. Chesterton: „Dumnezeu l-a făcut pe Om capabil să vină în contact cu realitatea; iar ceea ce Dumnezeu a unit, niciun om nu poate să despartă".[577] Privite lucrurile prin prisma lui Toma din Aquino, avem în față ceea ce s-ar putea numi o binecuvântare și o emancipare a ceea ce astăzi constituie percepția comună asupra comportamentului economic.

Arhetipuri ale mâinii invizibile

Dar ce facem cu răul? Este necesar să-l pedepsim riguros și să-l eradicăm prin restricții și legi? Thomas Hobbes, care pentru mulți este cel mai mare filosof al erei moderne, vine cu o soluție. După Hobbes, omul se naște infectat de rău și, de aceea, faptele lui trebuie să fie ferm corijate și inspectate. El

[577] Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, 91.

oferă drept soluție mâna fermă și dură a unui conducător-tiran, cineva cu puteri executive clare, care să suprime tot răul.[578]

Dacă acest lucru nu se întâmplă, atunci depravarea se va răspândi printre oamenii liberi și, nu după mult timp, toată lumea se va război cu toată lumea (*bellum omnium contra omnes*) și haosul va începe să crească. Nu mai e nevoie să subliniem că această viziune are efecte uriașe pentru noțiunea de libertate economică a indivizilor, în orice mod s-ar petrece implicarea lor economică. Toma din Aquino este împotriva acestei idei: „Orice rău are la bază un bine. Într-adevăr, răul nu poate să existe prin el însuși, dat fiind că nu are esență... Așadar, orice rău este într-un lucru bun."[579] Răul în și prin sine (în și *pentru* sine) nu există.[580] Este imposibil că comiți un rău dacă nu există vreun bine de dragul căruia să faci o faptă rea.[581] Răul pur nu poate fi intenționat; el nu poate avea loc decât în afara intenției.[582] Lucruri rele (decizii rele) există[583], dar ele desfid orientarea de bază a naturii umane.[584] Firea omului, și

---

[578] Hobbes, *Leviathan*, 129. „Frica de pedeapsă să-i lege de îndeplinirea angajamentelor pe care și le-au luat... dreptatea, echitatea, modestia, mila și, una peste alta, să facem altora ce ne-am dori și noi să ne facă alții, din proprie inițiativă și fără spaima de vreo putere care să intervină... sunt contrare impulsurilor noastre naturale".

[579] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 11 (titlul capitolului este „Că răul se întemeiază pe bine"). „Se poate de asemenea arăta, din considerațiile anterioare, că orice rău se bazează pe un ceva bun. Într-adevăr, răul nu poate să existe prin sine, dat fiind că nu are esență, așa cum am demonstrat".

[580] *Ibid.*, capitolul 12. În capitolul 7, Toma conchide, cu oarecare bucurie, că „este imposibil ca orice ființă, în calitate de ființă, să fie rea... Prin această considerație, eroarea maniheiștilor este respinsă, căci ei susțineau că unele lucruri sunt rele prin însăși natura lor."

[581] *Ibid.*, capitolele 4, 6 și 7.

[582] *Ibid.*, capitolul 14: „Așadar, este limpede că răul e o cauză accidentală și nu poate fi o cauză directă prin el însuși". Sau, în altă parte, III, capitolul 71: „Este imposibil ca un factor să facă ceva rău, afară decât în virtutea faptul că factorul are în intenție ceva bun".

[583] *Summa theologica* Ia–IIae, Q18, A1.

[584] *Ibid.*, Q71, A2, OTC, citându-l pe Augustin (*De libero arbitro* III, 13): „Orice viciu, doar fiindcă e viciu, e contrar naturii".

judecata rațională, tind înspre bine. Până și Socrate era de aceeași părere: „Oricine face un lucru greșit sau rău îl face fără să vrea".[585]

Ca să nu fiu înțeles greșit: eu nu vreau să spun aici că omul era sau este bun, ci numai în măsura în care natura lui, esența lui primară, dacă vreți, este bună. Omul are o esență bună, a fost creat în bine, dar a avut loc o distorsiune și omul chiar săvârșește fapte rele.[586] Dar el are o tendință spre bine și nu este putred până în măduva oaselor; omul rămâne, ca să ne exprimăm în termenii creștinismului, în continuare mântuibil, inclusiv „în tot ce e mai rău". Dacă nu există nimic, absolut nimic bun la ființa omenească, atunci la ce bun să fie mântuită?[587] Aceasta este tocmai esența umană căreia Dumnezeu poate să-i vorbească și căreia i se adresează cu provocările și chemările sale. Lucrurile rele care se săvârșesc sunt o submulțime a binelui. Omul poate să aibă în vedere răul (crima), dar fapta se săvârșește cu o intenție diferită (poate din răzbunare, care este modul subiectiv în care omul percepe dreptatea, iar dreptatea este un bine – el obține răzbunare din [sentimentul său de] dreptate). Până și cele mai îngrozitoare rele (cum ar fi Holocaustul sau arderea pe rug a vrăjitoarelor) sunt înfăptuite sub pretenția (retorică, dar care reprezintă și convingerea multora) unui bine superior, care se afla în spatele răului (naziștii susțineau că doresc *Lebensraum* [spațiu vital sau nevoia de extindere]; inchizitorii, că faptele

---

585 „Ca și cum ar fi cineva care să facă de bunăvoie lucruri rele. Sunt perfect convins că niciun om înțelept nu crede că vreo ființă omenească face greșeli fiindcă așa vrea sau face din propria voință ceva greșit ori rău. Ei știu prea bine că oricine care face ceva greșit sau rău o face fără să vrea", Platon, *Protagoras*, 345d–e.

586 Evanghelia după Marcu 7:20–23; Ieremia 17:9.

587 „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi", Evanghelia după Marcu 2:17; „Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină", I Timotei 2:4.

lor vor alunga răul din lume). Omul, deci, a comis în totalitate din greșeală cel mai mare rău imaginabil, dar întotdeauna a făcut-o din (foarte strâmb-subiectiva) dorință de a ajunge la *un fel de* bine. Intenția nu ajunge pentru bine; este necesară și cunoașterea.

Răul își are rolul său în această lume, așa cum spuneam mai devreme: „Căci dacă tot răul ar fi împiedicat să se întâmple, mult bine ar lipsi din univers",[588] scria Toma. În altă parte, el spune că „Multe bune se află în lucruri, care nu s-ar găsi acolo, dacă n-ar exista și rele".[589] Și peste toate:

> Nu intră în căderea proniei divine să oprească tot răul din lucruri... binele întregului are întâietatea în fața binelui unei părți. Se cade ca un stăpânitor cu bună prevedere să nu ia în seamă o oarecare lipsă a binelui dintr-o parte, pentru ca întregului să-i poată crește binele... Dacă răul ar fi scos din unele părți ale universului, multă perfecțiune ar pieri din el, a cărui frumusețe izvorăște dintr-o unificare ordonată a lucrurilor bune și rele. De fapt, chiar dacă lucrurile rele își au originea în neajunsurile unor lucruri bune imperfecte, totuși, **anumite lucruri bune vor rezulta și de aici**, ca urmare a providenței stăpânitorului. Astfel, chiar și o pauză mută sporește dulceața unui imn. Prin urmare, răul nu trebuie să fie scos din lucruri de providența divină.[590] [sublinierea îmi aparține]

În unele privințe, începe să sune la fel ca teza pe care o vom găsi mai târziu la Mandeville, în *Fabula albinelor sau Vicii private, câștiguri publice*.[591] În cartea lui intitulată *Noi studii de*

---

[588] Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q22, A2, R. O2.

[589] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 71.

[590] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 71, partea 7.

[591] La vremea publicării sale pentru prima oară, fabula a provocat un imens scandal (Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 252) și vom arăta mai târziu de ce.

filosofie, politică, economie si istoria ideilor, F.A. Hayek sesizează foarte bine acest context; el face referire explicită la lipsa de originalitate a reflecției lui Mandeville: „Nu se văzuse nevoit să admită chiar și Toma din Aquino că *multitudae utilitates impedirentur si omni peccata districte prohiberentur* – că multe lucruri folositoare s-ar vedea împiedicate, dacă toate păcatele ar fi strict interzise?"[592]

Ideea că există o mână invizibilă sau că strădania în rău, nesistematică și frecventă, din partea unui individ aflat în societate, duce la un câștig colectiv, este bine cunoscută și printre antici. Nu Adam Smith, nici Bernard Mandeville, și nici măcar Toma din Aquino, nu au fost primii care să exprime acest principiu. Poetul antic Aristofan scria:

> Știi cum se zice din bătrâni:
> Toate sforțările noastre smintite și îngâmfările goale
> Sunt date peste cap, până la urmă, spre binele tuturor.[593]

Dar concepția lui Toma țintește în altă parte. Chiar dacă Dumnezeu nu dorește răul[594], Toma pune existența răului în contextul *dovezii* în favoarea existenței și a providenței lui Dumnezeu, și împotriva celor care văd în faptele rele dovada inexistenței lui Dumnezeu. Pentru binele întregului, răul parțial trebuie cu necesitate să existe.[595] Binele întregului trece înaintea binelui părților sale, așa cum arătam mai sus. În sprijinul acestor idei, Toma aduce două citate din *Biblie*:

---

[592] Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 252. Citat din *Summa theologica* IIa-IIae. Q78, A.2.

[593] Aristofan, *Adunarea femeilor*, 289. Citat de Hayek în *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic Thinking*, vol. 3, 85, dar și în *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 254.

[594] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* I, capitolul 95.

[595] Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q22, A2, R.O.2.

> Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restriștei îi lasă cale: Eu sunt Domnul Care fac toate acestea.[596]

Și în alt loc:

> Sună oare trâmbița în cetate fără ca poporul să nu se înspăimânte? Se întâmplă vreo nenorocire în cetate fără ca Domnul să nu o fi pricinuit?[597]

Dacă binele absolut ar exista, cu siguranță ar trebui să fie un mod de a-l concepe pe Dumnezeu. Cu toate acestea, vedem din citatele de mai sus că evreii vedeau lucrurile într-o lumină ceva mai complicată: chiar dacă Dumnezeu este cel de la care vine pacea, tot el „pricinuiește nenorocirea". În ultimă instanță, Dumnezeu este Cel care a pus pomul cunoașterii binelui și răului în Grădina Edenului, iar când omul a mâncat din rodul pomului, El a observat că „s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul".[598] Pe de altă parte, am arătat din nou că până și Satan, întruchiparea răului, joacă un rol dual: rolul lui rău servește drept contribuție la *vreun* soi de bine. Dar, pentru ca binele și răul să existe în chip de categorii morale, trebuie să existe și libertate, pentru că nu putem vorbi despre moralitate decât în contextul liberului arbitru. În acest sens, binele nu poate să existe fără rău (sau măcar fără posibilitatea lui). Posibilitatea răului a existat până și într-un Eden perfect.

---

[596] Isaia 45:7.

[597] Amos 3:6. Cu acest comentariu din *Wesley's Notes*: „Răul... fie nemijlocit prin mâna Domnului, fie prin cele ale celor trimiși de El. Indiferent care ar fi instrumentele folosite, Dumnezeu este factorul principal. Din gura Lui purced atât binele, cât și răul". Comentariul concis al lui Matthew Henry: „Răul păcatului este din noi înșine, noi îl făptuim; dar tulburarea răului este de la Dumnezeu, și el o face, indiferent cine îi sunt instrumentele".

[598] Facerea 3:27.

Răul nu poate deci să fie șters de pe lume, și nici nu e de dorit. Această concepție nu vine să legitimeze ideea de laissez-faire în mod direct, dar o îmbogățește semnificativ. Am arătat deja acest lucru, parțial, în parabola neghinei. În orice caz, ne-a depărtat mult de optica eradicării nemiloase și până la capăt a viciilor, prin mâna unei autorități stăpânitoare. Providența dumnezeiască nu exclude răul. „Așa cum nu se cade ca binele tuturor să se nimicească, pentru ca răul unuia să dispară, mai ales că Dumnezeu este atât de puternic încât să poată îndrepta orice rău către un scop bun".[599] Sau, ca s-o spunem și mai pe șleau: „Eu răspund că nu e sub nicio formă cinstit să împingi un om să păcătuiască, dar e cinstit să te folosești de păcatul altuia înspre a face un bine, căci până și Dumnezeu se folosește de toate păcatele întru bine, dat fiind că El scoate un ceva bun din orice rău".[600]

Uneori e mai bine să înhami dracul la plug, decât să te lupți cu el. În loc să consumi cantități enorme de energie în bătălia cu răul, e mai bine să-ți folosești forțele în direcția scopurilor urmărite – să așezi o moară peste pârâul cu ape învolburate sau să-l înhami pe diavol, cum a făcut Sfântul Procopie al cehilor. Dacă nu-l poți învinge, păcălește-l! E mai înțelept și mai cu folos să pui cum se cuvine la treabă forțele haotice ale naturii, decât să te zdrobești inutil să le suprimi, într-un zadarnic efort sisific. Aici e vorba de același blestem al răului pe care-l cunoaștem deja, mulțumită nebăgării de seamă a lui Mefisto, care s-a scăpat să spună:

> Din acea forță o parte, care Răul îl dorește,
> Dar pâna-n urmă tot să facă Binele sfârșește.[601]

---

[599] Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q92, A1, R.O.3.

[600] *Ibid.*, IIa-IIae Q.78 A4 Corpus.

[601] Goethe, *Faust*, partea întâi, scena 3. Traducerea în engleză: Goethe, *Goethe's Faust*, 159.

Ajunge să dirijăm și să reglementăm energia autopropulsată a haosului, care se autoalimentează și creează o buclă de feedback a cauzalității, în așa fel încât să servească scopurilor noastre, la fel cum a făcut sfântul ceh. Economia ar trebui așadar să însemne arta cârmaciului. Interacțiuna dintre haos și liberă voință nu trebuie înțeleasă ca un obstacol (chiar dacă ne apare ca o mare furtunoasă), ci ca o resursă. În loc de-a încerca să-i domolim mării valurile mânioase și de-a încerca s-o dirijăm cu amenințări, ar trebui să învățăm cum să pilotăm corabia *pe ea*. Michael Novak are o analiză interesantă a acestei probleme în cartea lui *Spiritul capitalismului democratic*. El afirmă că, în toate sistemele care au existat de-a lungul istoriei, numai cel al capitalismului democratic a înțeles cât de adânc înrădăcinat este „păcatul" în spiritul uman; dar niciun sistem nu are cum să-l smulgă din rădăcini. Din acest motiv, capitalismul ia „lumea căzută" ca bază a realității și, în plus, reușește „să-i retransforme energia în forță creatoare".[602]

Până la urmă, și Dumnezeu „ară cu dracul la plug". El poate să folosească – și folosește – acest rău drept slujitor (chiar dacă, în conformitate cu interpretarea pasajului din „Ezechiel", e o slugă năbădăioasă[603]).

---

[602] Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, capitolul 4, „Sin".

[603] Ezechiel 28:11–19. Această profeție la adresa regelui Tirului a fost atât de convingătoare, încât a devenit o trimitere directă la îngerul căzut Lucifer. Fiind atât de persuasivă și poetică, merită s-o cităm aici în întregime: „Și a fost cuvântul Domnului către mine și mi-a zis: «Fiul omului, plânge pe regele Tirului și-i spune: Așa zice Domnul Dumnezeu: Tu erai pecetea desăvârșirii, deplinătatea înțelepciunii și cununa frumuseții. Tu te aflai în Eden, în grădina lui Dumnezeu; hainele tale erau împodobite cu tot felul de pietre scumpe: cu rubine, topaze și diamante, cu crisolit, onix și iaspis, cu safir, smarald, carbuncul și aur; toate erau pregătite și așezate cu iscusință în cuibulețe și puse pe tine în ziua în care ai fost făcut. Tu erai heruvimul pus ca să ocrotești; te așezasem pe muntele cel sfânt al lui Dumnezeu, și umblai prin mijlocul pietrelor celor de foc. Fost-ai fără prihană în căile tale din ziua facerii tale și până s-a încuibat în tine nelegiuirea. Din pricina întinderii negoțului tău, lăuntrul tău s-a umplut de nedreptate și ai păcătuit, și Eu te-am izgonit pe tine, heruvim ocrotitor, din pietrele cele scânteietoare și

Omul bun sau rău

Întrebarea dacă omul este bun sau rău constituie o interogație fundamentală pentru științele sociale. De la această întrebare va porni „reglementarea". Dacă omul este rău din fire, atunci se impune să fie împins cu forța spre bine (în contextul și sub pretextul „binelui social") și să i se limiteze libertatea. Dacă este *o lume sălbatică, a luptei pe viață și pe moarte între oameni*, așa cum crede Hobbes, atunci avem nevoie de un stat puternic, de un Leviatan care să-i forțeze pe oameni în direcția binelui (nefiresc pentru oameni).

Dar dacă *natura* umană (sau ceva din sâmburele ontologic al ființei omului, însăși esența „eului" său) este bună, atunci devine posibil mai mult laissez-faire. Omul poate fi *lăsat în voia lui*, pentru că firea umană va avea tendința automată de a-l dirija spre bine. Intervențiile statului, reglementarea și limitarea libertății nu trebuie să apară decât acolo unde omul ca parte dintr-un întreg nu este suficient de rațional (la un nivel colectiv), acolo unde coordonarea socială spontană funcționează deficitar sau acolo unde coordonarea *forțată* are posibilitatea să aducă rezultate mai bune (în cazul externalităților, de exemplu). Aceasta este una dintre întrebările-cheie pentru economie: se poate conta pe liberul arbitru a mii de indivizi sau societatea are nevoie de coordonare venită de sus? În care dintre domeniile de activitate umană piața spontană poate ajunge la rezultate optime? Când se întâmplă ca interacțiunea

---

te-am aruncat din muntele lui Dumnezeu, ca pe un necurat. Din pricina frumuseții tale s-a îngâmfat inima ta, și pentru trufia ta ți-ai pierdut înțelepciunea. De aceea te-am aruncat la pământ și te voi da înaintea regilor spre batjocură. Prin mulțimea nelegiuirilor tale, săvârșite în negoțul tău nedrept, ți-ai pângărit altarele tale; și Eu voi scoate din mijlocul tău foc, care te va mistui; și te voi preface în cenușă pe pământ înaintea ochilor tuturor celor ce te văd. Toți cei ce te cunosc între popoare se vor mira de tine, vei ajunge o groază și în veci nu vei mai fi»".

dintre activitățile libere (nereglementate) ale oamenilor să tindă spontan spre bine și când spre rău? Tocmai în această problemă a caracterului bun sau rău pe care-l are esența umană rezidă diferența dintre variatele curente de gândire. Suntem o societate de rău-făcători sau de bine-făcători? De netrebnici sau de semeni?

Societatea semenilor

Dragostea față de aproapele tău este unul dintre mesajele esențiale ale creștinismului. Omul se naște ca *zoon politikon*, ca ființă socială.[604] Nu ne adunăm laolaltă în societăți din cauza neajunsurilor sau a nevoilor pe care nu ni le putem satisface singuri (nu acesta este motivul primordial), ci din cauza caracterului nostru social.[605] Nici măcar nou-creatul și perfectul Adam nu a fost menit pentru singurătate: „Și a zis Domnul Dumnezeu: «Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el»".[606]

În paginile tratatului *Summa theologica*, Toma din Aquino argumentează că omul a fost făcut că ducă „o viață socială" chiar și în Grădina Edenului – într-o stare de perfecțiune și de

---

[604] Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q97, A4, Corpus; de asemenea, *Summa contra gentiles* III, capitolul 117. Termenul și ideea de *zoon politikon* îi aparțin, desigur, lui Aristotel. Vezi și Toma din Aquino, *De regno* [Despre guvernarea regală, către regele Ciprului]: „Dar îi stă în fire omului, mai mult decât oricărui alt animal, să fie o creatură socială și politică, să-și ducă viața într-un grup", 1.1.4.

[605] Pe de altă parte, pentru a evita orice posibile interpretări eronate, se cuvine să notăm că omul lui Toma este un individ – individualitatea există (vezi *Summa contra gentiles* III, capitolul 113) și sufletele sunt specifice (Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, 137). La vremea respectivă, nici măcar această chestiune nu era clară. Aici s-a înflamat și o dispută cu filosofii islamici, care credeau că toți oamenii au un *ratio communis* – o rațiune comună.

[606] Facerea 2:18.

inocență.[607] Dar merge chiar mai departe decât atât: pentru el, omul este în mod firesc *aproapele și prietenul oricărui alt om*, ceea ce se constituie într-o opoziție absolută la concepția lui Hobbes, în care *omul este lup pentru oameni.* Omul lui Toma este bun și, ca ființă socială, este determinat să facă bine chiar și altora. Această idee are o influență fundamentală asupra concepției despre societate și, ca atare, și asupra formării instrumentelor (economice) cu care omul operează.

În plus de aceasta, dat fiind că „omul este din fire un animal social", el are nevoie să fie ajutat de alți oameni ca să-și atingă propriul scop. Acest lucru se realizează în cel mai potrivit mod prin iubire frățească între oameni. Prin urmare, după legea lui Dumnezeu, care îi îndreaptă pe oameni spre țelul lor final, iubirea de semeni ne este dinainte scrisă... Oamenilor le este în fire, dară, să se iubească unul pe celălalt. Dovada grăitoare este în faptul că orice om simte un soi de ghes dinăuntru să-i vină în ajutor altuia la nevoie, chiar dacă nu-l cunoaște dinainte. De pildă, îl cheamă înapoi când a luat-o pe un drum greșit, îl ajută să se scoale dacă s-a împiedicat și a căzut, și multe alte fapte de acest fel: „ca și cum orice om ar fi de la natură aproapele și prietenul oricărui alt om".[608]

Și mai departe:

Căci oamenii își vin unii altora în ajutor ca să cunoască adevărul, iar unul îl poate îndemna pe altul către bine, și să-l oprească de la rău. De aici vine și spusa: „Fierul cu fier se ascute și un om ascute mânia altui om" (Pildele lui Solomon 27:17) Și se spune în Ecclesiastul (4:9–12): „Mai fericiți sunt doi laolaltă decât unul,

[607] „Pentru că omul este de la natură un animal social și, ca urmare, ar fi dus o viață socială și în starea lui de inocență", *Summa theologica* I, Q97, A4, Corpus.

[608] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 117 (numit „Că suntem porunciți prin legea divină să ne iubim aproapele").

fiindcă au răsplată bună pentru munca lor; căci dacă unul cade, îl scoală tovarășul lui. Dar vai de cel singur care cade și nu este cel de-al doilea ca să-l ridice! Asemenea când doi se culcă se încălzesc, iar unul cum s-ar putea încălzi? Și dacă unul este luat fără de veste, cel de-al doilea sare pentru el; căci sfoara pusă în trei nu se rupe degrabă".[609]

Dar chiar știind aceste lucruri, Toma continuă să vadă drept necesară existența domnitorilor; stăpânitori care să corijeze mișcarea liberă a mulțimilor, pentru ca societatea să nu se destrame. Toma nu lasă loc pentru anarhie. Citatul de mai jos reprezintă această realitate în câteva fraze. În plus, el ia în considerare coordonarea intereselor publice de către un conducător, ceea ce formează subiectul central al științei economiei.

Dacă, prin urmare, îi este în fire omului să trăiască într-o societate de mai mulți, este necesar să existe printre oameni un mijloc prin care grupul să poată fi guvernat. Căci acolo unde sunt mulți oameni laolaltă și fiecare își vede numai de interesul său, pluralitatea se va sfărâma și norodul se va risipi în toate părțile, dacă nu există și o forță care să se îngrijească de tot ce ține de binele comun al tuturor. Într-un fel asemănător, trupul unui om sau al oricărui alt animal, s-ar fărâmița în bucăți, dacă n-ar exista o forță conducătoare generală înăuntrul trupului, care să păzească binele comun al tuturor membrelor sale. Aceasta are în minte Solomon când spune (Pildele 11:14): „Unde lipsește cârmuirea, poporul cade".[610]

Iar în alt loc, Toma scria: „Oamenii folosesc de asemenea metode diferite în a-și atinge scopurile urmărite, așa cum reiese limpede din diversitatea întreprinderilor și a faptelor lor. Ca

[609] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 128.

[610] Toma din Aquino, *De regno*, 1.1.8.

urmare, omul are nevoie de un principiu călăuzitor care să-i arate drumul de urmat spre țelul lui".[611]

Societății îi trebuie, așadar, nu un *tiran*, și niciun *planificator central*, ci un *reglementator*, un conducător-cârmaci. Iar știința economiei, de asemenea, trebuie să-și reprezinte esența prin arta pilotului aflat la cârmă, nu să se constituie într-un instrument cu care se întorc râurile din drum sau sunt transformate în cu totul altceva.

Rațiune și credință

Ar fi o mare eroare să afirmăm că era scolasticilor medievali a fost o perioadă de credință oarbă și că omenirea a trebuit să aștepte Iluminismul pentru revigorarea rațiunii. Dacă îl citim pe Toma din Aquino adoptând această perspectivă eronată, vom fi iar și iar uimiți de cât accent pune el pe partea rațională a cunoașterii. În această privință, el pare să fie una dintre mințile care ascultă cu cel mai mult devotament vocea rațiunii. Mulți alți teologi, înaintea lui și după el, au apelat la revelația pură și au desconsiderat rațiunea, sub deviza „nu te bizui pe priceperea ta".[612] După Martin Luther, de exemplu, credința se constituie în antiteza rațiunii, el numind rațiunea „târfa diavolului".[613] Pentru prima oară în acest context, vine în prim-plan ceea ce spunea Toma din Aquino: „Nu este cu putință ca adevărul credinței să fie opus acelor principii pe

[611] *Ibid.*, 1.1.

[612] Pildele lui Solomon 3:5.

[613] Luther, *Last Sermon in Wittenberg*, 51:126, 7ff. Citatul integral sună așa: „Dar cum mireasa diavolului, Rațiunea, târfa aceea nurlie, își iețește capul și se crede înțeleaptă, și socoate că tot ce spune ea, tot ce gândește, îi vine de la Sfântul Duh, cine ne mai poate ajuta, atunci? Nu judecătorii, nu doctorii, nici vreun rege sau împărat, pentru că [rațiunea] e cea mai ticăloasă dintre târfele Satanei". Vezi și Nelson, *Economics as Religion*, 131.

care raţiunea umană le cunoaşte de la natură... căci Dumnezeu este Autorul naturii noastre".[614] El cere o relaţie dialectică între credinţă şi raţiune, în sensul că fiecare are nevoie de cealaltă, iar el însuşi îşi dă toată silinţa pentru ca raţiunea să se dezvolte pe cât posibil şi credinţa noastră să n-o apuce pe o cale greşită.

Dar Toma merge chiar mai departe şi insistă că ştiinţa este importantă pentru cei care predau credinţa, deoarece, dacă un lucru poate fi dovedit, care în mod evident rezistă în faţa dogmei, atunci, în acest caz, ştiinţa a dat la iveală un element de credinţă care fie a fost prost interpretat, fie n-a fost înţeles.[615] Nici că se putea ca raţiunea să primească o mai înaltă recunoaştere! Toma a definit rolul ştiinţei în felul următor: dacă descoperirile practice pot fi cu adevărat dovedite, atunci explicaţia tradiţională din *Biblie* trebuie să ţină cont de ele, fiindcă interpretarea a fost eronată. G.K. Chesterton, biograful lui Toma, este convins că, dacă întreaga chestiune ar fi lăsată pe seama lui Toma din Aquino şi a celor asemenea lui, nicicând n-ar fi existat o asemenea ciocnire între religie şi ştiinţă.[616]

Aproape că se pune semnul egal între raţiune şi virtute; a te răscula împotriva raţiunii era, pentru Toma, la fel cu a te răscula împotriva lui Dumnezeu, căci „în acest domeniu, raţiunea are dreptul să domnească drept reprezentanta lui Dumnezeu în Om".[617] După Chesterton, Toma îşi închipuie divinitatea ca inteligenţă pură. Individul este virtuos în măsura în care este capabil să-şi asculte raţiunea, iar apoi să acţioneze aşa cum îi spune ea. A nu-ţi folosi raţiunea, acolo unde se poate, e un păcat - „ignoranţa care poate fi învinsă e un păcat",[618] scria Toma. În capitolul în care vorbeşte despre

---

[614] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* I, capitolul 7, partea 1.

[615] *Ibid.*, II, capitolul 3. Vezi şi Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, 118–119.

[616] Vezi Chesterton, *St. Thomas Aquinas*.

[617] *Ibid.*

[618] *Summa theologica* I, capitolul 2, Q76, A.2.

obiceiul beției,[619] el îl clasifică drept păcat tocmai pentru că omul renunță conștient la folosirea rațiunii. Găsim o serie întreagă de exaltări similare în scrierile lui. Toma nu putea să-și imagineze, așa cum nici Descartes nu putea, ani mai târziu[620], să și-l închipui pe „Dumnezeu Amăgitorul", care i-a dat omului rațiune și simțuri doar ca să-l poată amăgi.

Toma din Aquina savurează din plin rațiunea, până acolo unde poate merge aceasta. Din acest punct de vedere, el seamănă bine cu Thomas H. Huxley, un agnostic care a inventat cuvântul „agnosticism". De fapt, Toma admite aproape la propriu definiția dată de Huxley metodei agnostice: *Să rămâi, cât de departe se poate, în limitele rațiunii.* Unica întrebare care se pune este: cât de departe se poate? Căci, la un anumit punct în cadrul argumentației, mai devreme sau mai târziu, orice raționalist ajunge să se bazeze pe intuiție.[621]

Orașul, natura și libertatea

Toma din Aquino se confruntă și cu inevitabila necesitate a unui compromis între independența personală și progresul social, pe care a cunoscut-o până și prietenul lui Ghilgameș, Enkidu, cel convertit la civilizație. Toma scria:

> Dacă omul ar fi fost menit să trăiască singur, așa cum fac multe animale, nici că i-ar trebui altă călăuză. Fiecare om ar fi un rege peste el însuși sub Dumnezeu, Regele între regi, deasupra tuturor,

---

[619] „Căci obiceiul beției (de acest fel) este un păcat de moarte, pentru că prin el un om se lipsește, de bună voie și știind prea bine ce face, de uzul rațiunii, acela care îl face să se poată purta virtuos și să nu păcătuiască", *Summa theologica* IIa-IIae, Q150, A2.

[620] Descartes, *Discurs asupra metodei*; vezi subiecte similare și în *Meditații*.

[621] Ca să-l citățm pe G.K. Chesterton: „Eu sunt un raționalist. Îmi place să am o justificare intelectuală pentru intuițiile mele", *Orthodoxy*, 203.

întrucât s-ar conduce pe el singur în faptele sale după lumina raţiunii, ce i-a fost dată din înalt. Dar îi stă în fire omului, mai mult decât oricărei alte creaturi, să fie un animal social şi politic, să trăiască într-un grup. E limpede că aceasta reprezintă o necesitate a naturii umane. Pentru toate celelalte animale, natura pregăteşte ea însăşi mâncarea, părul le e acoperământ, au dinţii, coarnele şi ghearele drept mijloace de apărare, sau măcar repeziciunea cu care fug de primejdie, în timp ce omul singur a fost făcut fără niciun fel de înzestrare naturală în aceste privinţe. În loc de toate acestea, omul a fost dăruit cu raţiune... Dar un om singur nu poate să şi le procure pe toate fără niciun ajutor, căci de unul singur n-ar putea, fără niciun sprijin, să facă rost de toate cele necesare vieţii. Este prin urmare natural ca omul să trăiască într-o societate alcătuită din mai mulţi.[622]

Specializarea a însemnat necesitatea dezvoltării sociale, de la fiinţa primitivă (aşa cum s-a întâmplat în cazul lui Enkidu cel umanizat) la un nivel superior. În acest sens, este important de remarcat că, aşa cum pune Georg Simmel, „Metropola a fost dintotdeauna lăcaşul economiei banilor. Aici, multitudinea şi concentrarea schimburilor economice conferă mijlocului de schimb o importanţă pe care puţinătatea comerţului rural n-ar fi permis-o."[623]

Omul de unul singur nu este capabil să asigure toată mulţumirea pe care o oferă societatea. Dacă el ar trăi izolat în deşert sau pe o insulă pustie, atunci şi-ar fi propriul conducător. În locul bunăstării materiale pe care o primeşte într-o societate specializată, el ar obţine libertatea de a se guverna singur şi de a nu se subordona nimănui într-o structură socială. Dar dacă el trăieşte în societate şi vrea să se folosească de avantajele

[622] Introducerea la *De regno*, 1.1.

[623] Simmel, *Simmel on Culture*, 176.

ei, atunci el trebuie în mod firesc să participe la ordinea care permite societății să se îndrepte către un țel comun.

Concluzie: *Biblia* ca lectură economică

Creștinismul este religia cea mai răspândită din civilizația noastră euro-americană. Majoritatea idealurilor noastre sociale și economice provin nemijlocit din creștinism sau sunt derivate din această religie. Ca atare, se crede adesea despre economie, sau măcar așa se prezintă problema, că ar fi un liant social chiar mai reprezentativ decât credința religioasă însăși. Dacă avem niște așteptări atât de înalte de la aceste convingeri larg împărtășite (spre exemplu, credința în progresul economic laicizat, așa cum vom vedea în partea a doua a cărții), atunci trebuie să le tratăm cu aceeași atenție scrutătoare ca pe orișice alte credințe.

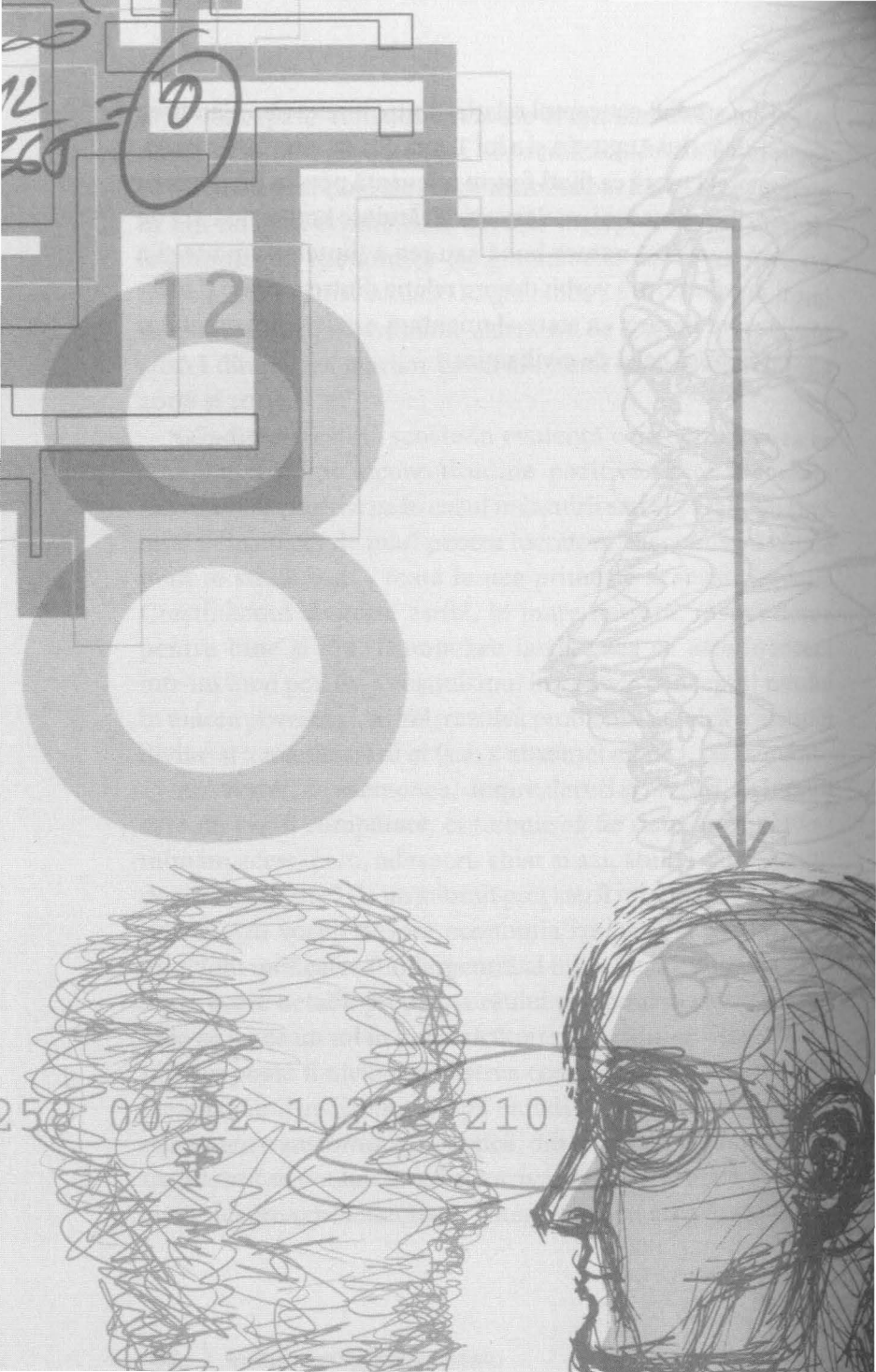
E surprinzător cât de multe lucruri are în comun economia cu *Vechiul* și cu *Noul Testament*. Păcatul originar poate fi interpretat și ca „păcatul consumului", dat fiind că Adam și Eva consumă efectiv ceva ce nu aveau dreptul și nici nevoie să consume; acel consum a fost legat de vinovăție (așa cum vom vedea în partea a doua a cărții). Cele mai multe din parabolele lui Iisus se folosesc de un limbaj sau de un context economic. Iar însuși termenul-cheie din creștinism – mântuirea – avea la origine o semnificație pur economică, referindu-se la răscumpărarea ori cumpărarea unui sclav și eliberarea lui. Această iertare nemeritată a datoriilor, mântuirea, iertarea de păcate, poate fi observată și în cultura noastră – atunci când guvernul joacă rolul mântuitorului și răscumpără bănci și firme supraîndatorate. La fel și cuvântul *păcat*, care însemna *datorie* în greaca veche, avea la origine o semnificație pur economică. În

fapt, conceptele fundamentale ale creștinismului nu ar avea niciun sens fără terminologia economică. Și, astfel, s-ar părea că mesajele esențiale ale creștinismului pot fi mai bine înțelese în era noastră economică, dacă le interpretăm cu ajutorul terminologiei economice (originale). Ele devin astfel mult mai specifice și mai actuale. Rugăciunea „și iartă-ne nouă greșalele noastre", însemnând „iartă-ne de datorii", a putut fi auzită din partea marilor bănci ale lumii în timpul crizei din 2008 și 2009.

Gândirea creștină scoate în evidență conceptul a ceea ce s-ar putea numi incorectitudine pozitivă. Este incorectă într-un sens pozitiv: ca în cazul mântuirii sau al parabolei simbriei nejustificat de mari pentru lucrători. Nu contează cât de mult te străduiești – toată lumea primește aceeași răsplată. Creștinismul abolește astfel, în mare măsură, răspunderea pentru bine și rău. Dumnezeu iartă, ceea ce este incorect într-un mod pozitiv. Creștinismul introduce conceptul raiului în marea poveste și, astfel, rezolvă problema iudaică a justiției divine și a manifestării ei (sau a absenței ei) aici, pe Pământ.

Am vorbit, de asemenea, despre daruri și prețuri, ca lucruri care nu pot fi cumpărate, ci trebuie să fie date. Încercăm să mimăm acest lucru, adeseori, chiar și azi, atunci când pretindem că nu ne pasă de un anumit preț sau îl minimalizăm intenționat. Am vorbit despre economia izbăvirii și a iubirii, ca principiu unificator fundamental al universului. Am dezbătut în oarecare detaliu problema răului și modul în care răul trebuie să joace un rol în buna alcătuire a lucrurilor – și faptul că răul nu poate fi niciodată distrus complet. Am dezbătut problema mâinii invizibile a pieței – modul în care faptele noastre rele se pot transforma în beneficii, dar și faptul că bunele noastre intenții se pot întoarce împotriva scopului propus. Am discutat despre problema dacă putem avea cu adevărat intenții

rele și am studiat conceptul relației dintre bine și rău. Gândirea economică a lui Augustin și a lui Toma din Aquino este de asemenea prezentată ca fiind foarte relevantă pentru înțelegerea structurilor și mecanismelor care alcătuiesc lumea noastră de azi. Am dezbătut natura bună sau rea a ființelor umane și a lumii. În sfârșit, am vorbit despre relația dintre rațiune și afecte și despre natură, ca stare elementară a existenței umane și ca stare opusă celei de civilizație.



5 | Mecanicul Descartes

Punctul de vedere al teoriei economice este cartezian. Acestea sunt rădăcinile lui *homo oeconomicus*, cel mai îngust concept asupra omului dintre toate câte s-ar putea imagina...

Piero Mini

Miturile, credința și învățăturile religioase au fost așadar, până în acest moment, un factor determinant în a explica lumea înconjurătoare, inclusiv caracteristicile ei „economice". Sosirea erei științifice a adus cu ea schimbări (sau, așa cum vom vedea mai târziu, ar fi trebuit să aducă schimbări). Era gândirii științifice și-a stabilit ca țel să impună o metodă de cercetare a lumii care să nu mai lase loc de niciun dubiu și care să fie lipsită de orice dimensiune subiectivă, discutabilă. Poate cea mai importantă caracteristică a erei moderne a fost mutarea accentului de pe întrebarea *de ce?* pe întrebarea *cum?* Această deplasare este, ca să zicem așa, dinspre esență spre metodă. Era științifică a căutat să demistifice lumea din jurul nostru, s-o prezinte în veșminte mecanice, matematice, deterministe și raționale și să se debaraseze de axiomele care nu pot fi confirmate empiric, ca religia și credința. Numai că, din păcate, chiar și în dimensiunea lui *cum?*, lumea din jurul nostru continuă până azi să-și apere secretele – și are nevoie de credință și convingere absolută ca să funcționeze.

Deși economia este clasificată drept știință socială, ea se bizuie în cea mai mare măsură (îndeosebi economia consacrată, cvasiunanim acceptată ca valabilă) pe o lume mecanică, matematică, deterministă și rațională. Prin urmare, este

important să acordăm atenția cuvenită acestei mișcări tectonice. Înțelegerea ideilor lui René Descartes are o importanță crucială pentru economiștii care studiază aceste lucruri, pentru că „o poziție economică este una carteziană".[624]

Omul ca mașină

Abordarea științifică a lui Descartes în privința percepției lumii reprezintă fără nicio îndoială un uriaș pas revoluționar, iar acest lucru este de două ori valabil pentru economiști. Am văzut că noțiunea mâinii invizibile a pieței a existat cu mult înaintea lui Adam Smith. *Homo economicus* și-a dobândit latura (a)morală de la Epicur, dar latura matematică și mecanică îi vine de la René Descartes. Matematica era considerată principiul originar al tuturor lucrurilor încă de pe vremea filosofului grec Pitagora[625] (cu desăvârșire în spiritul erei postmoderne, în care punctele noastre de vedere actuale sunt create doar prin reciclarea și combinarea unor povești din trecut). Ideile lui Descartes, bineînțeles, au devenit absolut esențiale, dacă nu determinante, pentru metodologia științei economice. Economia a început să se dezvolte într-un moment în care moștenirea lui Descartes începuse să se bucure de o largă recunoaștere. Primii economiști au discutat pe larg teoriile cunoașterii și toți s-au dovedit a fi succesori ai lui Descartes.

---

[624] Mini, *Philosophy and Economics*, 24.

[625] „Ascensiunea analizei algebrice a avut loc în paralel cu descoperirea de către Descartes a geometriei analitice, iar apoi cu inventarea calculului infinitezimal de către Newton și Leibniz. Cu adevărat Pitagora, dacă ar fi putut prevedea parcursul concepției de gândire pe care el o pusese în mișcare, s-ar fi simțit mai mult decât justificat în frăția lui, cu exaltantele ei rituri misterioase... Istoria științei din secolul al XVII-lea arată ca și cum ar fi ruptă dintr-un vis cu ochii deschiși al lui Platon sau Pitagora", Whitehead, *Science and the Modern World*, 32–34.

Ideile lui au fost aduse în Anglia de John Locke și David Hume. Prin ei, învățăturile lui Descartes au pătruns și în teoria economiei – și au rămas ferm ancorate acolo până în ziua de azi. În nicio altă știință socială ideile carteziene nu s-au văzut acceptate cu atât de mult entuziasm ca în economie! În ce a constat măreția concepțiilor lui Descartes și care a fost însemnătatea fundamentală a teoriilor sale pentru economiști?

Descartes este considerat a fi, la modul general vorbind și, până la un punct, pe merit, unul dintre fondatorii cei mai însemnați ai științei moderne.[626] El a schimbat pe loc modul de a privi lumea[627] și înțelegerea antropologică a existenței omului, în mai multe domenii de studiu. Această (re)construcție științifică a avut un impact major asupra antropologiei. Să lăsăm calculul utilitarist al lui Mill și Bentham să fie un exemplu al efectului asupra moralei și economiei; într-o formă modificată, el va deveni ulterior parte integrantă și inerentă din știința economică modernă.

În primul rând, Descartes a încercat să elimine tradiția, mitul și superstiția, dar mai ales nesistematicitatea subiectivă (înțelegând prin aceasta dependența de sentimente și afecte).

---

[626] Unii autori văd în episcopul Nicholas de Kues adevăratul fondator al științei moderne. Prima despărțire a „filosofiei moderne de filosofia scolastică" poate fi datată în anul 1450, când Nicholas de Kues și-a scris capodopera *Idiota*. Procesul de „renaștere" a fost finalizat cu *Principiile filosofiei*, opera lui Descartes, în 1644. Vezi Falckenberg, *History of Modern Philosophy*, 27.

[627] „Dar revigorarea filosofiei în mâinile lui Descartes și ale succesorilor săi și-a văzut evoluția în totalitate influențată de acceptarea cosmologiei științifice la valoarea ei nominală. Succesul ideilor lor supreme le-a confirmat oamenilor de știință hotărârea fermă de-a nu le modifica, în urma interogației dubitative asupra raționalității lor. Orice filosofie era obligată, într-un fel sau altul, să le înghită întregi, așa cum erau. Totodată, exemplul științei a influențat și alte sfere ale gândirii. Revolta istorică a fost astfel exagerată până la excluderea filosofiei din rolul care-i revine de drept, acela de a armoniza diferitele abstracțiuni ale gândirii metodologice. Gândirea este abstractă; și uzul intolerant al abstracțiunilor este marele viciu al intelectului", Whitehead, *Science and the Modern World*, 19.

Procedând astfel, el a pus bazele unei *noi metode* de examinare sistematică a lumii, având un fundament obiectiv. Vom ajunge ceva mai târziu la felul în care a reușit să facă acest lucru.

În al doilea rând, după perioada medievală relativ aristotelian-tomistă, străvechea reprezentare dualistă, polaritatea dintre materie și spirit, a reintrat pe scenă – doar că sufletul s-a văzut înlocuit, într-o anumită măsură, de intelect. Așadar, acest nou dualism nu era atât etic, în natura sa, cât epistemologic. Omul este singura legătură dintre materie și intelect, la fel ca în vechile concepții dualiste (ale omului atârnat între bine și rău). Chiar și aici, superioritatea intelectului asupra materialului rămâne – poziția dualistă –, care până în ziua de azi le permite economiștilor să-și creeze modelele, fără a fi neapărat obligați să aibă o relație fixă cu realitatea empirică.

În al treilea rând, fascinată de progresele tehnice ale vremii, noua perioadă introduce concepția mecanicii matematice ca textură ontologică a realității. Mecanica se vede astfel promovată dintr-un rol relativ modest de utilizare, în lumea mașinăriilor, pe cea mai de sus treaptă a scării ontologice.[628] Dacă moravurile sunt principala textură a realității în concepțiile vechilor evrei, milosârdia în cele ale creștinilor și iubirea în cele augustine, mecanica devine elementul ziditor principal în mâinile lui Descartes. Vom reveni la dificultățile acestei idei, dar aici ne rezumăm la a prezenta observația demnă de toată

[628] „La fel, în *Principiile filosofiei*, el [Descartes] spune: «Căci prin simțurile noastre noi nu aflăm nimic despre obiectele exterioare, în afară de silueta [sau poziția] lor, mărimea și mișcarea». Ca atare, corpurile sunt percepute cu însușiri care în realitate nu le aparțin, însușiri care de fapt sunt un pur produs al minții. Astfel, naturii i se acordă un merit care în adevăr ar trebui să ne revină nouă; trandafirului pentru parfumul său; privighetorii pentru trilul său; și soarelui pentru strălucirea sa. Poeții greșesc pe de-a întregul. Ei ar trebui să-și adreseze lor înșiși versurile lirice și să le transforme în ode de automulțumire despre splendoarea minții omului. Natura e ceva anost, mut, inodor, incolor; simplul zor al materialului, fără sfârșit, fără un sens. Oricum l-ai deghiza, acesta este rezultatul practic al filosofiei științifice caracteristice care a încheiat secolul al XVII-lea", Whitehead, *Science and the Modern World*, 56.

atenția făcută de Mini: „În ciuda accentului de suprafață asupra gândirii, Descartes de fapt i-a atribuit acesteia un rol foarte firav. Drumurile spre descoperire sunt multe, dar el nu a recunoscut decât unul singur: pe cel matematic".[629]

Reducerea antropologiei umane are ca obiect reducerea intelectului la matematică. Nu e loc într-o asemenea lume pentru emoție, șansă sau orice alt soi de spațiu neocupat. Toate se leagă de toate celelalte, cu o duritate deterministă și cu precizia unui ceasornic mecanic. Descartes și moștenitorii săi „concepeau practic totul în termeni matematici – universul, statul politic, corpul uman, ba chiar și impulsurile omenești și moralitatea".[630] Mecanica carteziană se vede perfect rezumată în chiar exemplul dat de Descartes în *Tratatul despre om*, unde el vede în trup „doar o statuie sau o mașină alcătuită din țărână", iar funcția pe care trupul o îndeplinește derivă din simple principii mecanice, aceleași ca în cazul „ceasurilor, al fântânilor arteziene, al morilor și al altor mașini".[631] Acest principiu se pretinde că ar ști cum să explice totul – chiar și lucrurile cu care psihologia se căznește din toate puterile până-n ziua de azi: „Într-adevăr, am putea compara nervii acestei mașini despre care vorbesc cu țevile din instalația unei fântâni arteziene... cu diferite dispozitive și corzi".[632] Această credință își păstrează puterea și în economia de azi – omul economic este un construct mecanic, care funcționează după principii matematice infailibile și prin acțiuni pur mecanice, iar economiștii sunt capabili să-i explice până și cele mai intime motivații.

În spiritul filosofilor ionieni, Descartes transferă întreaga lume într-un singur parametru elementar de principii pentru

[629] Mini, *Philosophy and Economics*, 24.

[630] *Ibid.*, 18.

[631] Descartes, *Tratat despre om*, 99, AT XI, 120.

[632] *Ibid.*, 100, AT XI, 131.

existența individuală, care din punctul lui de vedere reprezintă distribuția în spațiu, întinderea sau *res extensa* – un soi de numitor comun al tuturor lucrurilor materiale. Pentru Descartes, nu există decât o singură lume: „Materia cerului și a pământului este aceeași".[633] Monismul lui metodologic (străduania de a transfera sau a deduce totul dintr-un singur principiu unic) și echivalența principală a spiritualului cu materialul joacă un rol central în economie, până în ziua de azi. Principiul unificator, fundamental și care poate să explice totul, spre care economia înclină cu aproape orice ocazie, este, perfect de înțeles, interesul propriu al individului.

Cogito ergo sum

Pentru că René Descartes a avut cu adevărat o influență revoluționară asupra antropologiei economice, s-ar cuveni măcar să rezumăm pe scurt ideile lui. În *Principiile filosofiei*, Descartes încearcă să arunce peste bord orice lucru care ar putea stârni vreo umbră de îndoială. În urmărirea acestui scop, el uită tot ce știa, își amintește ce spun simțurile lui și se concentrează exclusiv pe gândirea logică. Până la urmă, el ajunge la convingerea că trebuie neapărat să existe ceva care alcătuiește toate aceste gânduri – deci, ca urmare, trebuie să existe și el, cel care le are.[634] Ajunge la faimoasa lui concluzie *cogito ergo sum*. El își întemeiază filosofia pe acest nou și, conform convingerilor sale, solid fundament. Ulterior, el ajunge la dovada existenței lui Dumnezeu – pentru că îi găsește noțiunea în gândire – și continuă mai departe, până când, în a doua

[633] Descartes, *Principiile filosofiei*, paragraful 22.

[634] Dar ar fi putut desfășura acest exercițiu și în alt fel: „Simt, prin urmare exist" sau „Iubesc, prin urmare exist" etc.

parte a cărții, ajunge la principiul existenței obiective a lucrurilor materiale și a spațiului.

Dat fiind că obiectele materiale și, ca urmare, spațiul, se vede că nu pot fi percepute decât cu ajutorul simțurilor, empirismul, într-o accepțiune filosofică, intră în conflict cu raționalismul. Dar Descartes încearcă să se agațe din răsputeri de o metodologie raționalistă, căreia el însuși îi deschide calea. Dacă, desigur, simțurile spun altceva decât rațiunea, atunci aceasta din urmă are dreptate. Chiar dacă noi nu vedem acea realitate, este mai rațional să ne încredem în explicația logică. Există și lucruri care sunt incomprehensibile pentru simțurile noastre; în unele privințe, simțurile noastre sunt mute și oarbe, iar rațiunea poate ajunge în locuri inaccesibile pentru ele. Deși particulele nu se pot diviza la infinit „în realitate", noi suntem capabili de acest act în gândurile noastre (în imaginație). Lumea reală, așadar, este o reprezentare a lumii raționale, mai degrabă decât lumea pe care o cunoaștem „numai" prin experiență.

Dar cum putem fi siguri că lumea exterioară a fenomenelor (și, deci, cea a spațiului) chiar există într-adevăr, dacă nu putem da crezare propriilor simțuri?! De unde știm că nu e doar un vis? Dar aceasta ar presupune că Dumnezeu ne amăgește și că tot ceea ce „vedem" este doar o iluzie de spațiu, materie și timp. În anumite locuri, Descartes consideră lumea exterioară ca pe un vis neîntrerupt, unul care în mod obiectiv nu există. Așa cum scrie Descartes, aceasta prezumă un Dumnezeu care ar dori să ne înșele – idee care lui i se pare inacceptabilă. El nu analizează de unde își ia această certitudine și nu se bazează decât pe un fel de evidență teologică, întemeiată pe înțelegerea creștină a lui Dumnezeu ca dătător de lumină.[635] Dacă Dumnezeu este cu desăvârșire adevărat și perfect, El nu poate

[635] „Primul atribut al lui Dumnezeu pe care se impune să-l considerăm aici este acela că El întruchipează adevărul absolut și sursa absolută a luminii, astfel încât îi repugnă în mod perfect evident să ne amăgească", Descartes, *Principiile filosofiei*, 27.

dori să ne înșele. Dacă ar fi să presupunem că Dumnezeu nu ne drogheză cu opiumul viselor[636], atunci trebuie să ajungem la concluzia că lumea materială exterioară există realmente și că o putem cerceta. Ce fel de „dovadă științifică" mai e și asta?

Dintre toate lucrurile materiale, Descartes se ocupă mai întâi de corpurile noastre. Deși ele rezidă în sfera lumii materiale, ele sunt o excepție, pentru că sunt reunite cumva cu intelectul nostru, care nu face parte din materie. Materia aflată în spațiu acționează asupra corpurilor noastre, care funcționează ca un mijloc de transmisie și, în acest fel, materia comunică cu rațiunea noastră prin intermediul simțurilor noastre. Un alt pas duce la examinarea esenței lucrurilor care acționează asupra corpurilor noastre – entități materiale al căror principiu Descartes încearcă să-l descopere. Ele nu sunt de găsit în ceva care să poată fi perceput cu simțurile (cum ar fi culoarea, duritatea, tenperatura, materia), ci numai în felul cum sunt aranjate, care poate fi descris prin trei caracteristici matematice: așezare pe lățime, pe lungime și în adâncime (în cadrul sistemului cartezian clasic, acestea sunt reprezentate prin axele de coordonate x, y și z).[637] Motivul care face ca natura lucrurilor

---

[636] „Dumnezeu ar merita, fără îndoială, să fie privit ca un șarlatan, dacă El ne-ar aduce în fața minții, nemijlocit și legat de Sine, ideea acestei materii întinse, sau s-ar mulțumi s-o facă să ne fie prezentată de vreun obiect care nu posedă nici întindere, nici contur, nici mișcare. Căci în mod evident noi concepem această materie ca fiind în totalitate distinctă de Dumnezeu... dat fiind că Dumnezeu nu ne poate înșela, căci îi repugnă naturii Sale, așa cum am arătat deja, trebuie fără nicio șovăială să conchidem că există un anumit obiect întins în lungime, lățime și grosime", Descartes, *Principiile filosofiei*, 42.

[637] „Și într-adevăr, din moment ce eu percep diferite feluri de culori, sunete, izuri, gusturi, căldură, rigiditate etc., conchid cu tărie că există, în corpurile din care purced diferitele percepții ale simțurilor, anumite varietăți care le corespund, chiar dacă, probabil, nu sunt în realitate la fel", Descartes, *Discurs asupra metodei*, 135; și „Noi nu percepem nimic din afara noastră cu simțurile, în afară de lumină, culori, mirosuri, gusturi, sunete și însușiri tactile; iar acestea s-a demonstrat de curând că nu sunt nimic altceva, cel puțin în măsura în care ni se fac cunoscute nouă, decât anumite dispoziții ale obiectelor, constând din mărime, contur și mișcare", Descartes, *Principiile filosofiei*, 57, partea V, „Despre lume", paragraful 199.

materiale să fie determinată de aranjarea lor în spațiu rezultă din exemplul cu o piatră. Ne putem imagina că, prin sfărâmare, putem elimina duritatea unei pietre; ne putem aduce aminte și că o piatră care nu are culoare este transparentă; putem separa greutatea, senzația de răceală și de căldură, și toate proprietățile similare. Unica substanță pe care n-o putem scoate dintr-o piatră este modul ei de aranjare în trei dimensiuni (*res extensa*). Această substanță este identică cu spațiul.[638]

Modele și mituri

În mâinile raționalistului Descartes, percepțiile empirice (care, la vremea tradiției scolastice medievale târzii, erau considerate în armonie cu rațiunea) au suferit o înfrângere, iar în bătălia pentru proximitatea mai mare cu „realitatea", a învins rațiunea. Descartes închide ochii și meditează: „Eu bănuiesc, în consecință, că toate lucrurile pe care le văd sunt false (imaginare); eu cred că niciunul dintre aceste obiecte pe care memoria mea amăgitoare le reprezintă n-a existat vreodată; eu presupun că nu posed niciun fel de simțuri; eu cred că corpul, conturul, întinderea, mișcarea și locul nu sunt altceva decât închipuiri ale minții mele. Și-atunci ce mai există care să poată fi socotit adevărat? Poate numai aceasta, că nu există absolut nimic cert".[639] Bătălia dintre raționaliști și empiriști s-a purtat iarăși, în perioade ulterioare, cu variate deznodăminte; dar Descartes a fost acela care a aplicat lovitura istoric hotărâtoare împotriva imperfecțiunii simțurilor noastre.

Iată cum comentează George Berkeley acest lucru: „Prejudecăți și erori ale simțurilor ies la iveală din toate

[638] Vezi Anzenbaucher, *Úvod do filozofie* [Introducere în filosofie], 79.

[639] Descartes, *Meditații*, meditația a doua, primul capitol.

părțile, arătându-se vederii noastre; și, în strădania de a le corecta cu ajutorul rațiunii, ne lăsăm fără să ne dăm seama atrași într-un noian sălbatic de paradoxuri, dificultăți și inconsecvențe, care se înmulțesc și ne năpădesc pe măsură ce înaintăm în speculație, până ce, după vreme îndelungată de rătăcire prin multe labirinturi întortocheate, ne trezim că am ajuns exact de unde am plecat sau, și mai rău, simțim nevoia să ne așezăm în brațele unui scepticism stingher".[640] Iar Galileo este încă și mai brutal: „Noua știință [carteziană] ne-a siluit percepțiile".[641]

Putem privi filosofia lui René Descartes ca pe un exemplu elocvent de *paradox al inconsecvenței*. În ciuda erorilor din fundamentele sale, metoda științifică carteziană a devenit principalul *modus operandi* al gândirii economice consacrate din ziua de azi. Am trăit să vedem momente similare și în știința economiei. Sisteme conținând inconsecvențe interioare, care intră parțial în conflict cu realitatea și care se bazează frecvent pe ipoteze pur și *intenționat nerealiste*, și care ajung la concluzii absurde în situații extreme, se văd aplicate cu succes. Din câte se pare, sistemul își datorează viața îndelungată nu atât infailibilității sau coerenței logice, cât inexistenței unui sistem concurent (aceste probleme sunt pe larg discutate de K. Popper, I. Lakatosh, P. Feyerabend și, în sfârșit, și de T.S. Kuhn).[642] Modelele economice sunt așadar acceptate nu pe baza unui grad mai mic sau mai mare de veridicitate (chiar dacă o corespondență cu realitate indubitabil că le sporește atractivitatea),

---

[640] Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 9.

[641] Preluare din Arendt, *The Human Condition*, 274, articolul n31 din Dialogurile lui Galileo despre cele două mari sisteme ale lumii.

[642] Surse excelente de literatură secundară în acest domeniu pot fi găsite la autorul ceh B. Fajkus, *Současná filosofie a metodologie* [Filosofia contemporană și metodologia științei], sau la Mini, *Philosophy and Economics: The Origins of Development of Economic Theory*, sau Caldwell, *Beyond Positivism*.

ci, mai degrabă, a unui grad mai mare sau mai mic de *caracter credibil, de susceptibilitate în a se potrivi cu cerințele, de capacitate persuasivă sau de corespondență cu credința noastră asumată în legitățile lumii* (adică, de corespondență cu paradigmele noastre împrumutate sau moștenite ori, dacă vreți, cu prejudecățile noastre). Modelele științifice și economice joacă un rol similar cu cel al miturilor, atunci când un anume sistem (sau mit) înlocuiește sau distruge un altul. Asta s-a întâmplat când mitul teologic a fost înlocuit de mitul științific. Ar trebui să observăm, când îl citim pe Descartes, cât de insesizabil și atent înlocuiește el mitul teologic cu cel științific și cum merge mai departe.[643]

Dubii asupra îndoielii

Este paradoxal că Descartes, care voia să separe logica pură și raționalitatea, ne prezintă o pleiadă de noțiuni, prejudecăți și ideologii fără fundament logic, în care el însuși credea. Drumul lui spre rațiune ca unic temei al analizei, conduce deci, în mod „surprinzător", înapoi la o *afirmare a ideilor (prejudecăților) sale anterioare* – adică o lume exact ca aceea pe care o vedea Descartes înainte de-a începe să se îndoiască (chiar dacă e neîndoios că își avea dubiile lui).

„Dovada" adusă de Descartes pentru existența lui Dumnezeu ne poate servi drept exemplu. Ea se bazează pe ideea că noi purtăm în gândurile noastre noțiunea de Dumnezeu (a se citi: Descartes o purta); după el, această idee

[643] Și, astfel, „reduce cunoașterea științifică la convingerile colective al membrilor profesiunilor științifice". Vezi Redman, *Economics and the Philosophy of Science*, 22, unde autoarea rezumă viziunea lui Kuhn folosindu-se de Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, 647–648.

n-ar fi posibilă dacă El n-ar fi real. Bine, și-atunci ce rost a mai avut întregul exercițiu?

Descartes lua *Biblia* și lucrarea lui Toma din Aquino, *Summa theologica*, peste tot în călătoriile sale și a scris și despre aparițiile mistice pe care le avea.[644] Desigur, dacă n-ar fi fost creștin, i-ar fi fost greu uneori să ajungă la ceea ce el își dorește a fi concluzii universal valabile. El prezintă un raționament încă și mai absurd, în dovada existenței lucrurilor exterioare, adică a lucrurilor care se găsesc în afara intelectului – în lumea empirică „fenomenală". Simplificând puțin, e de neconceput ca simțurile noastre să ne înșele, iar de aici, Descartes trage concluzia că ele nu ne înșală. Astfel, cu toate că și-a dezvoltat metoda tocmai și mai ales pentru a scăpa de tradiții și de prejudecăți, reușește să le întărească și mai mult.

Cunoaștem prea bine, cu toții, procese perfect similare și în economie, când, pe baza unor ipoteze de pornire atent selectate, ajungem la niște concluzii care sunt (perfect de înțeles, și, de fapt, inevitabil) deja conținute în ipoteze. Așadar, concluziile sunt realmente irelevante (doar au fost derivate pur și simplu din ipoteze); ipotezele contează în mod esențial.

---

[644] Pentru mai multe despre „meditațiile" carteziene sau viziunile pe care le avea Descartes, vezi Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 152: „Descartes pleca în lunile de iarnă către un loc de pe Dunăre, unde, încălzindu-se la o sobă germană, cădea într-un șir de meditații profunde. În noaptea de 10 noiembrie 1619, el a avut vise, ceea ce pare să fi fost o experiență foarte importantă, ducându-l la convingerea că matematica era singura cheie a înțelegerii naturii". Despre importanța scrierilor hermeneutice în Renaștere, vezi Feyerabend, *Against Method*, 35: „După Aristotel și Ptolemeu, ideea că pământul se mișcă – acea stranie, străveche și în totalitate «ridicolă» concepție pitagoreică – a fost aruncată la groapa de gunoi a istoriei, doar ca să fie readusă la viață de Copernic și transformată de acesta într-o armă cu care și-a biruit biruitorii. Scrierile ermeticilor au jucat un rol important în această reînviere, care continuă să nu fie suficient înțeleasă, și ele au fost atent studiate de marele Newton însuși". Vezi și Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, mai ales capitolul 8, „Magie și știință în Renaștere": „Pentru noua școală a filosofiei carteziene, filosofiile animiste renascentiste, cu fundamentul lor ermetic, reprezentau modalități flagrant demodate de abordare a lumii. Știința a înlocuit magia în marele salt progresist din secolul al XVII-lea", 395.

(Ceea ce contrazice flagrant exact ideea opusă, pe care majoritatea oamenilor o are despre știință: că ipotezele sunt irelevante și că numai concluziile contează). Și uite așa, McCloskey observă că *Economics*, manualul-scriptură al științei economice consacrate, scris de Paul Samuelson, promite „cunoștințe [științifice] eliberate de orice dubiu, eliberate de metafizică, de morală și de convingeri personale. Ceea ce poate să ofere redenumește ca metodologie științifică... metafizica, morala și convingerile personale ale omului de știință economic".[645] Diferența antropologică dintre omul științific și cel preștiințific este aceea că omul preștiințific cunoștea explicit ipotezele la care se făcea referire (acte de credință și mituri) și le accepta în mod activ (sau le respingea). În contrast, omul modern își poartă credința (științifică) mai mult sau mai puțin conștient. Religia este însoțită de o profesiune explicită de credință[646], dar nu de știință (cu toate că, evident, trebuie să folosești și credința în știință).[647] Ca și cum omul modern se rușinează de credința lui (științifică) - ceea ce se prea poate să aibă drept cauză faptul că nu poate fi dovedită științific, iar acest lucru nu prea corespunde cu antropologia noastră modernă. Întregul concept al „credinței științifice" sună oximoronic unor urechi obișnuite - deși nu este. Omul preștiințific nu-și bătea capul cu dovezile științifice, deci nu avea de ce să se rușineze de *actele sale de credință* (azi le-am spune prejudecăți) și le putea mărturisi deschis. În era contemporană, ele se ascund în *axiome* care sunt *postulate* (și nu mărturisite în termeni ca „Eu cred

---

[645] McCloskey, *The Rhetoric of Economics*, 16.

[646] De exemplu, profesiunile de credință apostolice: „Cred în Domnul Dumnezeu, Făcătorul Cerurilor și al Pământului".

[647] „Credința de la baza lucrurilor este cea pe care n-o vom vedea niciodată ca pe-un simplu mister arbitrar. Credința în ordinea naturii care a făcut posibilă dezvoltarea științei este un exemplu concret de credință mai profundă. Această credință nu poate fii justificată prin nicio generalizare inductivă", Whitehead, *Science and the Modern World*, 20.

în..."), dar niciodată probate; cea mai mare parte a credinței științifice, însă, este expusă chiar înainte să fie pomenite, măcar, astfel de axiome; ea are temelii mai adânci, atât de adânci, încât nici măcar nu ne mai dăm seama. Astfel, Alfred N. Whitehead critică metodele lui Descartes ca fiind „sursa acelor abstracțiuni cu totul de necrezut, prin care filosofia modernă s-a văzut demolată".[648]

Prin *afectata* (da, *afectata!*) *punere la îndoială* a existenței lumii reale, Descartes se întoarce, mergând în cerc, înapoi la existența lumii reale (numai că, de data aceasta, este „dovedită științific"). Dacă el s-ar fi îndoit cu adevărat, el n-ar fi putut să afirme (nici măcar în visele lui) că el crede într-o lume empirică, una care trebuie să fie reală și nu amăgitoare, și să-și desfășoare „demonstrația" pe baza acestor rearanjamente. Se pot, așadar, ridica dubii asupra integrității dubiilor lui Descartes: putem să-i punem la îndoială îndoiala. Trebuie să căutăm sensul interogației lui, căci la ce ne-ar folosi acest exercițiu, dacă n-ar face decât să confirme tot ceea ce credeam anterior? În plus, mai este și ironic, și paradoxal, că Descartes a conceput și a dat naștere fundamentelor metodei științifice și discursului științific într-un *vis*.[649]

Raționalitatea inflaționistă în cerc

Kant a lansat mai târziu teza că rațiunea pură are nevoie de o lume exterioară, empirică, pentru a putea *gândi*. Cu alte

---

[648] *Ibid.*, 82.

[649] „Este una dintre cele mai profunde ironii ale istoriei gândirii că dezvoltarea științei mecanice, prin care s-a conturat ideea de mecanism ca posibilă filosofie a naturii, a reprezentat ea însăși un rezultat al tradiției magice renascentiste", Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 150. Frances Yates este o autoritate respectată în acest domeniu.

cuvinte, pentru ca raţiunea să poată să funcţioneze, ea are nevoie să lucreze cu stimuli *exteriori* sau cu conceptele lor. Limbajul însuşi este un păienjeniş de abstracţiuni, care în ele şi prin ele însele nu au niciun sens. *Raţionalitatea în sine şi prin sine* se învârte pur şi simplu într-un cerc inflaţionist; raţionalitatea este prin sine goală de conţinut. Pe de altă parte, empirismul în sine şi prin sine este lipsit de interpretare; îi lipseşte semnificaţia, nu are *sens*, nu are *înţeles* şi, ca atare, nu există.[650] Realităţile concrete nu funcţionează în absenţa unui observator raţional, a unui anume cadru de referinţă raţional în care să se obţină interpretare, denumire, înţeles. Cum spune Caldwell: „cel puţin pentru ştiinţă, nu există realităţi concrete brute".[651]

Pentru economişti, reducţia carteziană a omului are consecinţe decisive suplimentare. Începând cu epoca lui Descartes, omul este definit nu prin afect, ci prin raţionament logic. O individualitate perceptivă cade şi se pierde în generalitatea unei raţionalităţi obiective identice pentru toţi. Ceea ce nu se poate calcula sau măcar aproxima prin numere se tratează ca şi cum n-ar fi real, ci iluzoriu. O ecuaţie matematică devine idealul adevărului: rece, distantă, aceeaşi pentru toţi indivizii, constantă istoric şi spaţial. Omul şi realitatea sunt reduse la calcul mecanicist-matematic. Dacă nu se poate efectua această reducere, este ca şi cum n-ar face decât să dovedească un deficit de cunoaştere, o stare de ignoranţă – o redută de acest fel rămâne teritoriu necunoscut, coborât din basme şi luat în derâdere.

---

[650] Înţelegând prin aceasta că nu are un cadru referenţial de interpretare, o teorie explicativă – nu putem percepe cognitiv o realitate concretă dacă nu avem cadrul referenţial, povestea, interpretarea, înţelesul.

[651] Caldwell, *Beyond Positivism*, 48.

Întotdeauna vei visa singur

Cu aceasta ajungem la altă concluzie, una care este importantă pentru știința economiei. Procedând astfel (reducând omul și realitatea la calcul mecanicist-matematic), Descartes a făcut și un pas, mai puțin cunoscut în general, către individualizarea individului. Omul lui Descartes nu este definit în contextul societății – el nu acceptă impulsuri sociale. Descartes rămâne complet singur în lumea lui de vis. Până și Platon, care, cu două mii de ani înaintea lui Descartes, efectuase un exercițiu similar cu amăgirea simțurilor, a ajuns în final la punctul în care un om care și-a trăit întreaga viața într-o peșteră de vise (*alături de prietenii lui*, pe care mai apoi încearcă să-i elibereze!), se dezleagă din prizonierat până la urmă și iese din peșteră ca să privească realitatea nudă în față. Parabola platoniciană a peșterii își atinge punctul culminant în momentul în care omul își aduce aminte de cei apropiați lui și se întoarce la ei. Dar Descartes este închis ermetic în lumea lui, complet singur. La urma urmei, raționalitatea n-are nevoie de alții. Cum spunea Edmund Husserl: „Descartes, de fapt, inaugurează un gen cu totul nou de filosofie. Schimbându-și complet stilul, filosofia capătă o turnură radicală: de la obiectivism naiv la subiectivism transcendental".[652]

Tocmai din această poziție sociopsihologică îi putem ataca lui Descartes și primul său pas meditațional atunci când vine vorba de faimosul său *cogito ergo sum*. Cu toate acestea, la fel de bine s-ar putea spune – și poate chiar mai convingător – că omul și-a câștigat tot *cogito*-ul pe baza interacțiunii sociale (așa cum arată, într-un fel, și povestea lui Platon).[653] Filosofi ca

[652] Husserl, *Cartesian Meditations*, 4.

[653] Comparați cu poziția lui Marx, așa cum este prezentată de Mini în *Philosophy and Economics*, 174.

Immanuel Kant, Martin Buber, Emmanuel Levinas și alții se plasează în tabăra cealaltă: ei *definesc* existența umană pe baza întâlnirii indivizilor cu alți indivizi. După ei, numai prin întâlnirea cu altul se poate naște noțiunea de „eu exist".

Concluzie: obiectivitate și multe culori

În concluzie, să mai menționăm una dintre observațiile lui Husserl. Descartes s-a străduit să instituie noi fundamente inatacabile ale științei, astfel încât cunoașterea științifică să fie adusă într-o stare unitară, de la sine evidentă tuturor și indiscutabilă. Pe scurt spus, el s-a luptat pentru obiectivitate (unitate sau unificarea punctelor de vedere), așa încât să poată debarasa noua filosofie (știință) de dispute, dubii, subiectivism și de lipsa de unison a explicațiilor cărora le dă naștere. Noua lui știință urma să fie în așa fel încât toată lumea să fie de acord cu ea – în mod obiectiv. Cu alte cuvinte, el voia să elimine orice dubiu.

Dacă ne uităm în jurul nostru, putem vedea că nu a avut loc nici o unificare a punctelor de vedere științifice, și nici vreuna a metodelor, și că opiniile filosofilor individuali (sau ale oamenilor de știință, printre care i-am putea număra pe economiști, pe sociologi și pe medici) diferă drastic între ele. Mai concret, în economie nu există un acord nici măcar asupra metodelor în cea mai mare măsură fundamentale, iar metodologia nu este nici pe departe unificată. Mai degrabă acordul asupra unei întrebări este cel care unifică un domeniu, și nu răspunsurile.

Știința nu a reușit să fie construită așa cum își dorea Descartes. Știința debordează de dubii. Ne aflăm într-o situație similară cu cea de dinaintea epocii lui Descartes, când

opinia lumii era stabilită de religie. Unica diferență constă în faptul că știința a devenit religia erei moderne. După o excursie (mai mult sau mai puțin reușită) pe teritoriul transformării mitului în știință, haideți să ne întoarcem la lăcașul principal al gândirii economice! Să începem cu un om care a influențat această gândire până în ziua de azi, în pofida faptului că manualele de teorie a economiei nu-i dedică, de regulă, decât vreo două fraze: Bernard Mandeville.

A-

6 | Stupul vicios al lui Bernard Mandeville

Ticăloșia cea mai rea a celor mulți
Făcut-a dar ceva-ntru binele comun.
Bernard Mandeville

Așa cum afirmam în capitolul despre *Vechiul Testament*, etica a dispărut din gândirea economică larg acceptată. O dezbatere despre moralitate era considerată un fel de cireașă glasată excesivă pe tortul deja ornat al profitabilității și avuției. Pentru economiști, etica a devenit neinteresantă și irelevantă. Cine ce nevoie avea să vorbească despre etică?! Ajunge să te bazezi pe mâna invizibilă a pieței; aceasta va transforma automat viciile private, ale indivizilor particulari (cum ar fi egoismul), în bunăstare generală (cum ar fi creșterea în eficiență). Din nou, avem în față o ironie istorică: precum vom vedea curând, ideea mâinii invizibile a pieței s-a născut, în realitate, din interogație morală, numai că, după vreo sută de ani, problema moralității s-a pierdut și economia s-a emancipat complet de sub domnia eticii. A avut loc o răsturnare neobișnuită. Adam Smith, Thomas Malthus, John S. Mill, John Locke – marii părinți ai economiei liberale clasice – erau mai înainte de toate filosofi morali.[654] Un secol mai târziu, știința economiei a devenit o disciplină atematizată și alocativă, plină de grafice, ecuații și tabele, în care etica nu mai are loc.

Cum s-a putut întâmpla una ca asta? Trebuie să-l căutăm pe Bernard Mandeville, pentru o parte din răspuns; probabil

[654] Subiectul este analizat și de Amartya Sen, laureatul Premiului Nobel pentru Economie. În cartea *On Ethics and Economics*, el subliniază că, până de curând, știința economiei era predată în cadrul grupului de științe morale, la Universitatea Cambridge. Sen, *On Ethics and Economics*, 2.

că lumea îl cunoaște mai puțin decât pe Adam Smith, dar el este adevăratul autor al ideii mâinii invizibile, așa cum o știm noi astăzi. Teoria mâinii invizibile a pieței, care astăzi i se atribuie în mod eronat lui Adam Smith, a lăsat urme adânci pe moralitatea economiei, postulând că etica privată nu contează – orice s-ar întâmpla, că e moral sau amoral, contribuie la bunăstarea generală. Nu-i deloc greu să bănuim că, exact în momentul în care principiul mâinii invizibile se vede banalizat, etica devine aparent irelevantă. Noțiunea, la origine, universală a relației dintre etică și economie, pe care deja am întâlnit-o în *Vechiul Testament*, a fost întoarsă cu susul în jos. Odată cu Mandeville, și-a făcut debutul argumentul potrivit căruia, cu cât există mai multe vicii, cu-atât ar putea exista mai multă bunăstare materială. Cu siguranță e o mare ironie istorică faptul că Adam Smith s-a distanțat, tăios și în totalitate, de ideea mâinii invizibile a pieței așa cum o prezenta Bernard Mandeville.

Atenția economiștilor de azi începe să se întoarcă iar asupra eticii, iar internalizarea normelor devine un domeniu atrăgător. Începe să se recunoască, în general, că economia are rezultate mai bune într-un mediu etic, unde actorii respectă regulile jocului. Sub variate etichete (calitatea mediului de afaceri, guvernanță corporatistă, studii asupra instituțiilor informale etc.), reputate instituții globale au început să dea atenție cercetării temei influenței eticii asupra sistemului economic. Atenția se întoarce spre început, spre antica noțiune iudee că mai multă etică face bine economiei. Iată o idee cu care Adam Smith ar fi fost de acord.[655] Iar provocatorul poet Bernard Mandeville figurează în acest început.

---

[655] „Societatea omenească... apare ca o imensă, enormă mașinărie, ale cărei mișcări regulate și armonioase produc o mie de efecte plăcute... ca virtutea, care este, cum ar veni, netezimea care lasă roțile societății să meargă ca unse... în timp ce corupția, aidoma ruginei

Naşterea lui *homo economicus*

> Până acum, îmi închipuiam că nicicând nu apăruse în lume vreo carte ca opera lui Machiavelli. Dar Mandeville merge cu mult mai departe.
>
> **John Wesley**[656]

Chiar dacă Mandeville a rămas cumva în umbra celorlalte nume mai celebre, el a fost primul care să se preocupe explicit de ştiinţa economiei, bunăstarea economică şi legăturile acestora cu moralitatea. El a fost primul care să sesizeze sistematic efectele neintenţionat benefice pentru societate ale acţiunilor indivizilor şi care să postuleze deschis că bunăstarea societală poate (şi trebuie!) să se bazeze pe egoism. El îşi enunţă ideile într-un mod absolut îndrăzneţ, provocator şi original. În retrospectivă privind lucrurile, există indicaţii că unele dintre tezele sale pot fi găsite în scrieri mult mai vechi (aşa cum am arătat deja, la sumerieni, la vechii evrei şi în învăţăturile lui Toma din Aquino). Chiar şi aşa, Mandeville a fost clar acela care a introdus în gândirea occidentală larg acceptată concepţia că viciul moral al indivizilor poate duce la bunăstarea economică a întregului. Din acest punct de vedere, trebuie să-l considerăm pe Mandeville, nu pe Adam Smith, chiar primul economist modern.

De asemenea, a fost şi singurul care să abordeze în versuri subiecte economice. În poeme scurte şi pline de vioiciune, el creează un foarte original complex ideatic, cu totul şi cu totul diferit de orice alte concepte morale şi societale publicate vreodată până atunci.

---

ticăloase care le face să scrâşnească şi să se hurducăie una-n cealaltă, nu poate fi decât respingătoare", Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 464.

[656] *The Journal of Rev. John Wesley*, London 1909–1916, IV, 157, nota din 14 aprilie 1756. Citat în inrtroducerea lui Harth la Mandeville, *The Fable of the Bees*, 8.

Pungașii convertiți

Foarte rar vom întâlni mari idei care să nu fie însoțite și de controverse aprinse. Poveștile lui Bernard Mandeville au provocat un imens scandal în epocă. Printre cei teribil de ofensați s-a numărat, după cum vom vedea, și Adam Smith însuși - același Adam Smith pe care economiștii îl consideră în general un susținător al ideilor lui Bernard Mandeville.

Inițial, Mandeville își câștiga existența traducând și scriind el însuși basme pentru copii. El și-a câștigat faima printr-o singură operă care a dobândit recunoaștere publică: *Fabula albinelor sau Vicii private, beneficii publice.* Fabula lui în versuri a fost publicată prima oară în 1714, dar nu a provocat scandal decât odată cu reeditarea din 1723. Brusc, Mandeville s-a trezit în mijlocul uneia dintre cele mai aprinse dezbateri ale secolului al XVIII-lea. Numărul criticilor săi a crescut cu repeziciune, lor alăturându-li-se distinse figuri publice ca George Berkeley, Francis Hutcheson, Archibald Campbell și John Denis. Adam Smith a catalogat teza lui Mandeville drept „eronată în aproape toate privințele".[657] Teologul englez John Wesley l-a asemuit pe Mandeville cu Machiavelli, în privința depravării. Ideile lui Mandeville au fost interzise prin sentințe date de judecători, iar în Franța, cărțile lui au fost arse pe stradă de călăi. Mulți l-au văzut în el pe Antichrist, iar oponenților săi li s-au alăturat până și David Hume și Jean-Jacques Rousseau.

Poemul începe cu o descriere a unei societăți prospere, ale cărei trăsături corespund sistemului social din Anglia vremii. Aici, ticăloșia înflorește sub masca unei societăți aparent tihnite. Nu există comerț sau meșteșug în care oamenii să nu se

[657] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 451.

înșele unii pe alții, nici domeniu de autoritate publică fără mită și corupție:

Și deși nu era parte în care să nu mustească viciul,
Un paradis de bine și belșug era-n întregul lui edificiul.[658]

Dar albinele cârtesc și cred că ar putea trăi mai bine într-o societate dreaptă și cinstită. Zeul albinelor, Jupiter, le aude plângerea și le transformă în creaturi oneste și virtuoase.

Judecătoria fu tăcută din ziua aceea,
Căci datornicii plătesc de-acum bucuroși,
Până și ce-au uitat creditorii că li se datorează,
Ba chiar îi iartă pe cei cu buzunarul gol.
Iar reclamanții strâmbi rămas-au fără glas
Și pâra lor nedreaptă singură se stinge.[659]

Dar iată ce se petrece: în loc ca stupul să prospere și albinele să trăiască mai bine, se întâmplă exact pe dos! Multe albine își pierd locul de muncă, pentru că numai o mână de fierari își mai poate găsi de lucru într-o societate unde nimeni nu mai are nevoie de drugi la ferestre și încuietori masive la uși. Judecătorii, procurorii și avocații își pierd slujbele, iar aparatul birocratic care se ocupa de aplicarea legii încetează să mai fie necesar. Pentru că lăcomia și luxul deșănțat au dispărut, oamenii obișnuiți – fermieri, servitori, cizmari, croitori – au de suferit din cauză că scade cererea de bunuri. Poporul de albine devine iubitor de pace, așa că încetează și să se mai înarmeze. Fabula se încheie cu un final lipsit de glorie. Stupul moare și numai o mică parte supraviețuiește, fiindcă de albinele

[658] Mandeville, *The Fable of the Bees*, 9 (67în ediția Penguin).
[659] *Ibid.*, 70.

celelalte nu mai era nevoie și ele nu se puteau întreține singure. În cele din urmă, alt roi, străin, le alungă din stupul lor, iar albinele își găsesc adăpost în rămășițele unui copac prăbușit la pământ.

Odă viciului, izvor al avuției națiunilor

> Trufia și vanitatea au construit mai multe spitale
> decât toate virtuțile la un loc.
> **Bernard Mandeville**[660]

Mandeville devine oglinda amară a epocii sale, cu un singur scop – așa cum singur spune, ca să arate ipocrizia cu degetul.[661] Tunăm și fulgerăm împotriva viciului și ne căznim cu orice preț să-l smulgem din rădăcină – dar, cu toate acestea, bunăstarea noastră izvorăște din el. Mandeville trăia într-o societate unde se cuvenea să blestemi și să afurisești viciul, dar el însuși a atras atenția că datorăm multe tocmai acestor vicii (detestate). Din acest motiv, în loc să blesteme viciul, el a decis să-i dedice un imn. Zeul albinelor le trimite acestora virtutea drept pedeapsă pentru ipocrizia lor, fiindcă păcatul albinelor nu era viciul – ci ipocrizia. În același timp însă, Mandeville nu se întoarce către o apologie a ticăloșiei – el continuă să vadă ticăloșia ca ticăloșie. În ciuda tuturor strădaniilor sale, societatea nu se va putea descotorosi niciodată de viciu:

> Măcar dacă oamenii ar putea fi făcuți mai buni de vreun lucru care li se spune; dar cum omenirea a rămas aceeași peste veacuri, oricâte învățături și scrieri înțelepte, îndelung muncite, au încercat

[660] Mandeville, *An Essay on Charity, and Charity-Schools*, 164.

[661] Mandeville, *The Fable of the Bees*, 55.

să îi deștepte, nu-s chiar așa nesăbuit să nădăjduiesc că voi avea mai multă reușită tocmai eu, cu neînsemnata mea lucrare.[662]

Mandeville chiar susține că „viciile sunt inseparabile de societățile mari și puternice".[663] Viciul este comparat cu mizeria de pe stradă – firește că miroase urât, că te murdărești pe încălțări și pe haine din cauza lui, că te face să te miști mai încet și că este inestetic, dar reprezintă o parte esențială a oricărui oraș. „Străzile murdare sunt un rău necesar"[664] și „fiecare clipă trebuie să producă o nouă fărâmă de jeg".[665] Dar dacă hotărăște cineva să smulgă răul din rădăcină (Mandeville nu-și poate închipui o asemenea schimbare fără un miracol și fără o intervenție nemijlocită – și, trebuie spus, malefică – din partea divinității), atunci va trebui să plătească un preț foarte mare. Prin urmare, viciul este avantajos pentru economie.

Iată, deci, câtă fericire și cât noroc pe capul lor;
Cu cât mai ticăloși erau, cu-atât nația avea spor.[666]

După Mandeville, ar trebui să le purtăm recunoștință viciului și amoralității pentru locuri de muncă suficiente, comerț înfloritor și baza *de facto* a avuției națiunilor. Folosind o exprimare mai modernă, viciul este un multiplicator al cererii efective, care devine o forță motoare pentru economie. Adam Smith căuta cauza avuției națiunilor; Mandeville a găsit-o în corelarea viciilor cu un sistem economic.

---

[662] Mandeville, *The Fable of the Bees*, 55.
[663] *Ibid.*, 57.
[664] *Ibid.*, Prefața, 57.
[665] *Ibid.*, Prefața, 57.
[666] *Ibid.*, 68.

S-a făcut din acel viciu ciudat și de tot râsul
Roata perfectă care să-nvârtă comerțul.[667]

Dacă ar fi să admitem existența unei societăți oneste, ar trebui să spunem adio prosperității economice și să renunțăm la o poziție importantă în istorie. Mandeville nu se pronunță în favoarea creării primeia sau celei de-a doua, ci se mulțumește să arate limpede ce presupune fiecare tip de regim social. „Religia este una, iar afacerile, alta".[668] Dacă idealurile unei religii ar fi să se vadă realizate într-o societate anume, ar lua naștere o comunitate săracă și „de-o nătângă inocență".[669] Oamenii trebuie să aleagă între moralitate și prosperitate, și, după economistul-poet, tocmai în aceasta rezidă compromisul: „Și uite-așa, [ajung ei la concluzia greșită], în lipsa trufiei sau a luxului, aceleași lucruri vor fi mâncate, îmbrăcate, consumate; același număr de muncitori și meșteri și-ar găsi de lucru; și nația ar fi în toate felurile tot atât de prosperă ca pe vremea când viciile își făceau nestingherite de cap".[670] Practic, Mandeville atribuie viciului acumularea avuției națiunilor:

> Să cercetăm acum ce lucruri sunt necesare pentru ca o nație să sporească și să se îmbogățească. Prima înzestrare fericită pe care orice societate omenească și-ar putea-o dori este un pământ mănos, într-un climat ferice, și-o cârmuire blândă... În această situație, oamenii pot fi pe cât de virtuoși le stă în putință, fără ca binele public să aibă ceva de suferit, deci, pot fi pe cât de fericiți li-i vrerea. Dar nu vor avea nici arte, și nici științe, și nu vor trăi în liniște decât atât cât îi vor lăsa vecinii lor; ei trebuie să fie săraci,

[667] *Ibid.*, 68.
[668] Mandeville, *Search into the Nature of Society*, 197.
[669] Mandeville, *The Fable of Bees*, 23.
[670] *Ibid.*, nota M la 149.

neștiutori și aproape cu desăvârșire lipsiți de tot ce noi numim înlesnirile traiului, și toate virtuțile cardinale la un loc nu vor putea să le aducă măcar o haină cumsecade în spinare sau un castron de fiertură – căci în această stare de tihnă indolentă și nătângă inocență, nici de mari vicii n-ai a te teme, dar nici la cine știe virtuți să nu te-aștepți.

De vrei să clădești o societate de oameni puternici și cu vlagă, trebuie să le atingi pasiunile... Mândria îi va îmboldi să-și dea toată osteneala – învață-i meșteșugurile și comerțul, și vei stârni invidie și emulație printre ei. Ca să le sporești numărul, înființează tot soiul de ateliere și nu lăsa niciun petic de pământ necultivat... Nu lăsa pe niciunul să facă altceva decât îi îngăduie legea, dar lasă pe fiecare să gândească după cum îi place... folosește cu cap frica lor și gâdilă-le vanitatea cu dibăcie și asiduitate... învață-i să facă negoț cu țările străine... aceasta aduce bogății și, acolo unde-i bogăție, curând îi vin în urmă științele și arta...

De vrei însă o societate cumpătată și onestă, politică mai bună nu e alta decât să-i ții pe oameni în simplitatea lor înnăscută... pune deoparte și nu le lăsa în preajmă niciun lucru care le-ar putea stârni dorințe sau i-ar face să priceapă totul mai bine.[671]

În fabula lui, Mandeville propune o descriere singular de provocatoare a cauzelor unui ciclu economic. Zeul albinelor lasă stupul să alunece în recesiune pentru că acestea au devenit oneste. Astfel, el ajunge la polul opus al concepției pe care am descris-o când vorbeam despre vechii evrei, și anume aceea că popoarele se descurcă mai bine economic dacă se poartă cinstit. După Mandeville, eradicarea completă a răului, cu toate rezultatele sale concrete, duce la un rău de multe ori mai mare – moartea celei mai mari părți din stup și ruina generală a întregului. Îndepărtarea răului parțial are ca rezultat un rău încă și mai mare, pentru că:

[671] Mandeville, *The Fable of Bees*, nota Q la 200–201.

Ticăloșia cea mai rea a celor mulți
Făcut-a dar ceva întru binele comun.[672]

Cum e obiceiul cu fabulele, găsim o „morală" la sfârșit:

Așa că plângerile nu-și au rostul: numai nebunii se trudesc
Să facă un stup măreț și peste poate de cinstit.
Ca să te bucuri de plăcerile lumii,
Războaie să câștigi, dar să trăiești în tihnă,
Fără vreun viciu ticălos, e vis fără de noimă,
Pe care numai mintea l-ar putea cuprinde.
Înșelăciunea, luxul și trufia trebuie să trăiască,
Pentru ca noi să ne bucurăm de foloasele lor.
(...)
Așa zic vouă! Poporul care se vrea mare și puternic
Să știe că viciul îi e la fel de necesar, pentru un stat bogat,
Precum îi este foamea când își dorește să mănânce.
Virtutea goală nu poate face-o nație să trăiască în splendoare.
De vrea să reînvie-o epocă de aur, norodul trebuie să iubească
Jirul în loc de pâine, la fel cum își iubește cinstea-n loc de viciu.[673]

Mâna invizibilă a pieței și prototipurile sale

Mandeville își întemeiază în mod explicit filosofia socială pe principiul iubirii de sine, al egoismului - exact cel de care Adam Smith se distanțează în chiar prima frază a cărții sale *Teoria sentimentelor morale* (așa cum vom vedea curând). Dacă ar fi să ne descotorosim de răul din noi (de egoismul nostru), afirmă Mandeville, prosperitatea ar lua foarte repede sfârșit. Mecanismul este următorul: fiecare viciu înseamnă, în același

[672] *Ibid.*, 68.

[673] Mandeville, *The Fable of the Bees*, 76.

timp, o cerere efectivă, fie pentru bunuri (haine scumpe, mâncare, clădiri etc.), fie pentru servicii (poliție, reglementare, avocați etc.). O societate dezvoltată, susține Mandeville, trăiește în principal de pe urma satisfacerii economice a acestor trebuințe.

Teza că răul parțial contribuie la binele întregului și, ca atare, nu se recomandă să fie îndepărtat, este una pe care am întâlnit-o în mod repetat, în scrieri mult mai vechi. Știm deja că Ghilgameș, la fel ca Sfântul Procopie, s-au făcut frați cu forțele pe care nu le puteau îmblânzi, și au transformat răul în ceva benefic pentru societate. Iisus îi îndeamnă pe discipolii lui să nu smulgă neghina, „ca nu cumva, plivind neghina, să smulgeți odată cu ea și grâul. Lăsați să crească împreună și grâul și neghina, până la seceriș".[674] Iar Toma din Aquino ne reamintește: „Multe bune se află în lucruri, care nu s-ar găsi acolo dacă n-ar exista și rele".[675]

Se prea poate să fi fost mare păcat că Mandeville n-avea cunoștință de aceste surse, pentru că referirea la ele l-ar fi scutit de multe dintre acuzele pe care le-a stârnit fabula lui.

Concluzie: Mandeville, primul economist modern

Mandeville a fost cel mai important partizan al filosofiei care se întemeiază pe *necesitatea lăcomiei*. În acest sens, lăcomia reprezintă condiția necesară a progresului unei societăți; fără lăcomie, acesta n-ar mai exista sau ar fi mult prea modest. Căci unde am fi noi astăzi, fără lăcomie și fără vicii, întreabă Mandeville. Societatea s-ar afla doar la un nivel elementar de dezvoltare și n-ar fi în stare să facă față competiției

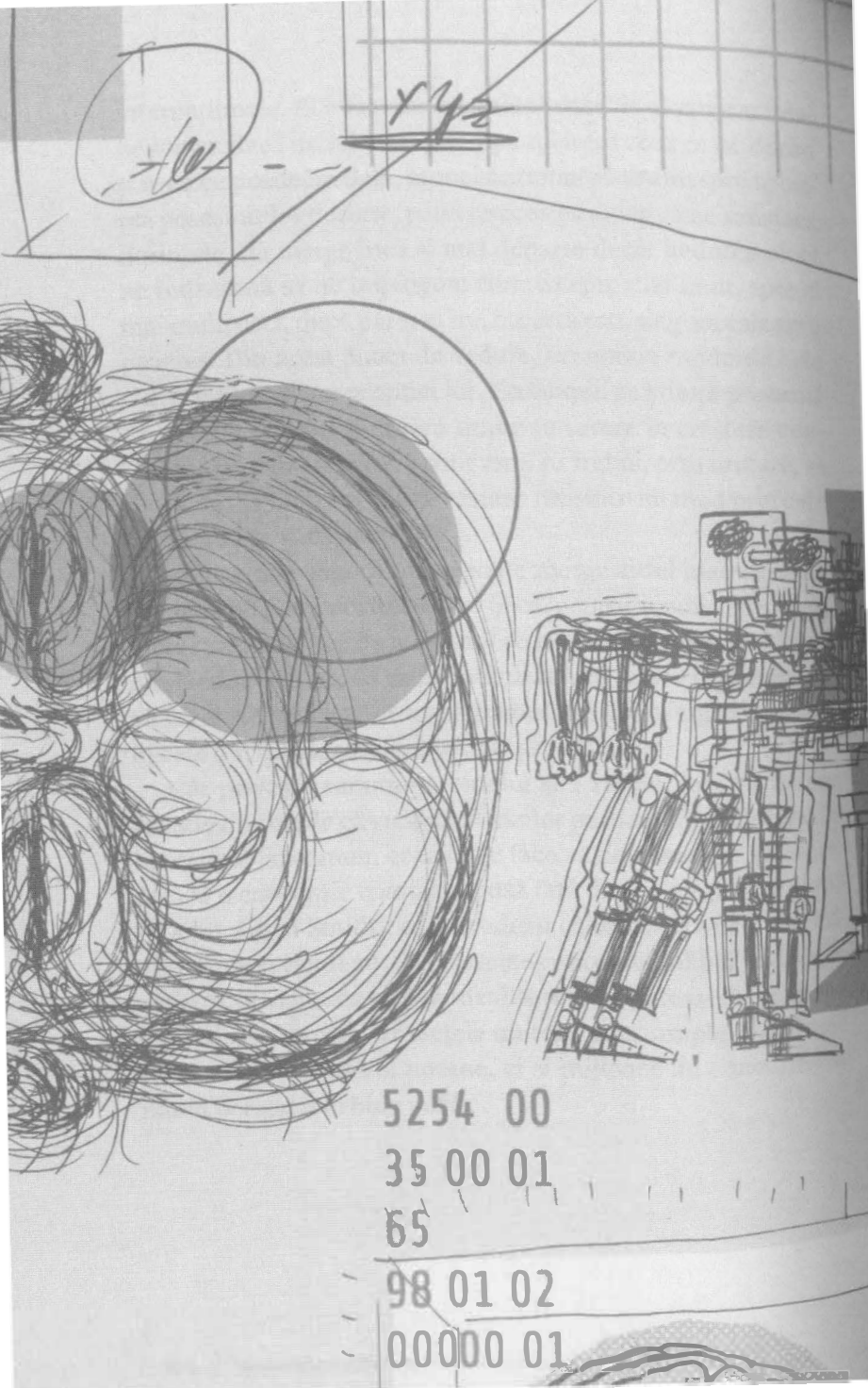
[674] Evanghelia după Matei 13:29–30.

[675] Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 71.

internaționale. El a fost un susținător deschis al programului hedonist: dacă există vreo discrepanță între ceea ce ne dorim și ceea ce posdeăm deja, atunci ar trebui să țintim spre sporirea posesiunilor noastre, până ce acestea ajung să ne satisfacă dorințele. Ba merge încă și mai departe decât hedonistul: el ne îndeamnă să ne împingem cererea spre mai mult, spre și mai mult, căci, după părerea lui, aceasta este singura cale spre progres. Din acest punct de vedere, economia modernă este o descendentă a concepției lui. Economia ca știință prezumă că nevoile omului sunt fără limite (o cerere în creștere constantă), pe când resursele sunt rare. Ar trebui, prin urmare, să încercăm să utilizăm aceste resurse rare într-un mod prin care cererea să se vadă satisfăcută.

Să însemne asta că nu se poate merge altfel înainte decât satisfăcând noi și noi trebuințe? Și că, pentru a putea face acest lucru, avem nevoie de noi și noi seturi de vicii tentante? Dacă o societate s-ar hotărî să fie mulțumită cu ce are (așa cum par să sugereze stoicii pentru programul lor), ar însemna aceasta, în cele din urmă, sfârșitul societății respective?

Cât privește economia binelui și a răului, este limpede: Mandeville crede că viciile indivizilor particulari contribuie la binele public comun, ceea ce le face să fie benefice. El aderă deci la o concepție complet opusă față de cea a vechilor evrei (și a lui Adam Smith), care credeau că virtutea este benefică economic și viciul nu. Cât privește conceptul mâinii invizibile a pieței, în viziunea lui Mandeville piețele puteau să transforme viciul în virtute, iar piețele nu erau doar simple coordonatoare ale interacțiunii umane, ci și mijloace de convertire a răului personal în bine public.


5254 00
35 00 01
65
98 01 02
00000 01

7 | Adam Smith, făurarul economiei

Adam, Adam, Adam Smith
Uite cu ce mi-ai greșit!
Nu chiar tu ai spus,
La ora de curs,
Că negreșit rentează să fii egoist?
Mama doctrinelor de pe pământ,
Nu-așa ai spus, măi dragă Smith?[676]
Stephen Leacock

În romanul său *Nemurirea*, scriitorul francez de origine cehă Milan Kundera observă realitatea paradoxală și crudă care însoțește viața de după moarte a marilor personalități. De multe ori, legendele create în jurul lor, după ce au părăsit această lume, sunt total paralele cu mesajul principal pe care aceste figuri ilustre au încercat să-l transmită și se concentrează pe probleme secundare (adesea, în mod eronat). Un exemplu elocvent este cel al astrologului Tycho Brahe, angajat la curtea împăratului Rudolf al II-lea, pe vremea când acesta făcuse din Praga centrul Imperiului Habsburgic. Astrologul, una dintre figurile simbolice ale acestei perioade pentru cehi, este cunoscut de aproape toată lumea, dar nu grație descoperirilor sale – ci din cauza vezicii lui urinare. Legenda din Cehia spune că Tycho Brahe nu îndrăznea să se ridice înaintea împăratului, în timpul unei cine ceremonioase, și într-o zi a așteptat atât de îndelung, încât i-a explodat vezica la masă. Această poveste secundară și, aproape cert, neadevărată i-a călcat acestui om nemilos în picioare mesajul cu adevărat *nemuritor*.

[676] Leacock, *Hellements of Hickonomics*, în Sen, *On Ethics and Economics*, 21.

Adam Smith, un excepțional gânditor englez din secolul al XVIII-lea, pe care întreaga lume îl consideră părintele științelor economice moderne, a avut aceeași soartă. În mod universal, teza că avuția națiunilor și cea a indivizilor se bazează pe egoism, pe interesul propriu și pe mâna invizibilă a pieței îi este atribuită lui. Acest lucru este ilustrat și de citatul introductiv al capitolului de față, în care Stephen Leacock îl pune pe Smith la stâlpul infamiei pentru afirmația cum că „egoismul negreșit rentează".[677]

Pare ca și cum, având un asemenea nume, Adam Smith era predestinat unui rol de părinte economist al erei științifice: cineva care aduce cu picioarele pe pământ niște idei ce doar plutesc în aer și îi conferă investigației economice un cadru analitic fix. Numele *Smith*, „făurar" în limba engleză, vorbește de la sine, iar în aramaica *Vechiului Testament*, *Cain* se traduce prin „făurar". Pe de altă parte, Abel înseamnă „adiere", „răsuflare" sau „zădărnicie". Când Cain, făurarul și agricultorul, îl ucide pe păstorul lipsit de statornicie, îl trimite „în patru vânturi". *Adam* este nimic mai puțin decât numele primului om (în aramaică, *Adam* înseamnă „om", „bărbat"). Așadar, până și în numele său, Adam Smith, omul-făurar, reunește etimologic o rară combinație de semnificații.[678]

Ideea că Adam Smith este făurarul economiei clasice *egoiste* prezintă, bineînțeles, niște considerații ceva mai complicate.

---

[677] *Ibid.*, 75. De asemenea, Sen, *On Ethics and Economics*, 21.

[678] Jocuri onomastice similare apar relativ frecvent, atât în poveștile din vechime, cât și în cele moderne. Eroul principal al filmului *Matrix* se numește Neo (o anagramă a cuvântului „one", „unu", ca referință la Mesia, în timp ce Neo în greaca veche înseamnă „nou"). În iluzoria Matrice, același personaj poartă numele de Thomas Anderson. Numele Anderson este unul foarte comun (al nouălea cel mai des întâlnit în Statele Unite), ceea ce intră în directă contradicție cu originarul și noul nume Neo. Anderson provine din *„fiul lui Anders"*, adică Andrei. În greacă, Andrei este echivalentul lui Adam din aramaică, adică om. Prin urmare, Anderson înseamnă *fiul omului*, adică însemnul pe care Iisus îl alegea frecvent pentru sine însuși. Și dacă tot am pomenit de *The Matrix*, să nu uităm că inamicul principal al lui Neo nu este altul decât (agentul) Smith.

De exemplu, un cititor obișnuit al istoriei gândirii economice s-ar putea să fie perfect șocat de prima frază din *Teoria sentimentelor morale*: „Oricât de egoist s-ar putea presupune că este orișice om, există în mod evident unele principii în natura sa care îl fac să se intereseze de soarta celorlalți și să-i fie necesară fericirea lor, chiar dacă el însuși nu se-alege cu nimic altceva, afară de plăcerea că-i este dat s-o vadă."[679]

Ironia este cu atât mai mare cu cât Smith n-a afirmat niciodată ceea ce Stephen Leacock (și conștiința istorică populară, alături de el) îi pune în cârcă. Dimpotrivă, și tocmai în spiritul mesajului lui Kundera, numele lui Smith s-a gravat în istoria economică datorită unui principiu pe care nu el l-a inventat, nu el l-a popularizat și de care, în general, s-a distanțat efectiv. Aceeași soartă a avut-o și cu a doua lui contribuție fundamentală: specializarea. Așa cum am arătat, vechii greci au cercetat amănunțit specializarea; s-ar putea chiar spune că Xenofon i-a dedicat mai multă atenție și a înțeles-o mai bine decât Adam Smith.

Din partea multor comentatori, Smith n-a primit chiar vorbe măgulitoare. Schumpeter, de exemplu, una dintre cele mai mari autorități ale domeniului istoriei economei, scria: „Nicio femeie, cu excepția mamei, n-a jucat vreodată un rol în existența lui; în această privință, ca și în altele, scânteile și pasiunile vieții n-au fost decât simplă literatură pentru el".[680] În mod similar, istoricul Norman Davies îl etichetează pe Smith drept „supremul profesor distrat", aducând aminte de o istorie în care „el a devenit una dintre ciudățeniile orașului Edinburgh, unde se deda la lungi rătăciri pe stradă, parcă în transă, pe jumătate dezbrăcat și scuturat de ticuri, certându-se aprins cu sine însuși, pe un ton bizar de afectat... Aproape imun la ideea de căsătorie, el și-a petrecut întreaga viață lângă

[679] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 3.
[680] Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 177.

mama lui. Drăguț, când te gândești că tocmai acest personaj fermecător de haotic și-a propus să pună ordine intelectuală în felul cum se desfășoară lucrurile în viața de zi cu zi".[681]

Avuția contra eticii

Neînțelegerea are la bază faptul că Smith a lăsat o moștenire intelectuală dublă (și, în multe privințe, contradictorie), care astăzi se vede frecvent redusă la doar cea mai faimoasă carte a sa, *Avuția națiunilor*.

Se știe, bineînțeles, că Adam Smith n-a scris doar o singură carte; în afară de preferata cu aură cultică a tuturor, *Avuția națiunilor* (1776), el a scris anterior și *Teoria sentimentelor morale* (1759). Foarte simplus spus: la prima vedere, cele două cărți ale lui nici că ar putea fi mai deosebite una de cealaltă. *Avuția națiunilor* a devenit începutul unei întregi discipline economice, pe când în *Teoria sentimentelor morale*, Smith se apleacă asupra eticii și se distanțează tăios de niște concepte economice de soiul deja clasicei mâini invizibile a pieței. „Smith însuși se spune că ar fi considerat-o [*Teoria sentimentelor morale*] superioară *Avuției națiunilor*".[682] Așa cum am putea fi convinși, chiar prima frază din această carte de patru sute de pagini obiectează fără echivoc în fața oricărei încercări de-a pune toată activitatea umană pe seama egoismului (mai mult sau mai puțin mascat).[683]

Cei pentru care Adam Smith este indestructibil legat de mâna invizibilă a pieței ar putea foarte ușor să-l considere un

---

[681] Davies, *Europe: A History*, 604.

[682] Raphael, *The Impartial Spectator*, 1.

[683] Vezi Kerkhof, „A Fatal Attraction?", și Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 14. Vezi și Hurtado-Prieto, *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of Dr. Mandeville's Licentious System*.

succesor al hedoniștilor, care se concentrau pe rațiune, calcul și interes propriu. Ceea ce, bineînțeles, ar fi o mare greșeală. Să ne amintim că hedoniștii găseau în plăcere sensul tuturor activităților pământești. Dacă era necesar să te lipsești de plăcere și să te supui suferinței, acest lucru se întâmpla numai de dragul „utilității" mai mari (sau răului mai mic) care avea să urmeze. Că sunt bune sau rele, faptele nu posedă în mod inerent o asemenea valoare, care se judecă numai din punctul de vedere al rezultatelor lor și al efectului asupra utilității, asupra plăcerii. Binele nu are o valoare proprie, în afara utilității rezultante. Binele nu este scopul comportamentului și nu reprezintă decât un mijloc de obținere a plăcerii. Acest sistem nu doar că a precedat utilitarismul, ci a devenit și baza pentru dogmatica noastră economică contemporană.

Majoritatea comentatorilor vor încuviința, fără îndoială, că învățăturile lui Smith sunt, dimpotrivă, întemeiate până la un anumit punct pe filosofia stoicilor.[684] Smith împarte în trei curente școlile morale, pe care le definește cu ajutorul termenilor *justețe, prevedere* și *bunăvoință*. Epicur este demolat complet în privința termenului *prevedere*, iar doctrina lui, condamnată fără echivoc: „Acest sistem vine, fără îndoială, să contrazică în totalitate ceea ce am căutat să demonstrez".[685] După care continuă: „Iar adunând și toate virtuțile sub stindardul acestui singur soi de justețe, Epicur s-a lăsat purtat de o anume aplecare, firească oricărui om, dar pe care filosofii în mod deosebit se pricep s-o cultive, cu o bizară afecțiune, drept mijloc perfect spre a-și arăta agerimea minții – propensiunea

[684] „Filosofia stoică este influența principală asupra gândirii etice a lui Smith. Totodată, exercită o înrâurire fundamentală asupra teoriei sale economice", Raphael și Macfie în „Introducerea" la ediția din Glasgow a *Teoriei sentimentelor morale*. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 1982, 5.

[685] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 438.

spre a explica tot ce se vede pe baza a cât mai puține principii cu putință".[686]

Smith i-a clasat pe stoici la capitolul *justețe* și le-a dedicat mai mult spațiu și mai multă recunoaștere. În ciuda criticilor adresate și a faptului că el nu le consideră preceptele fezabile, această școală rămâne probabil cea mai apropiată de convingerile lui, iar admirația lui răzbate adesea direct din text: „Spiritul și bărbăția din doctrinele lor [ale stoicilor] contrastează splendid cu tonul deznădăjduit, plângăreț și nevolnic al unora dintre sistemele moderne".[687] Cu toate că Smith admiră școala stoică, îi displace la stoici indiferența, apatia și lipsa de interes față de orice. În același timp, el își dă seama cât de complicat este să atingi idealul stoic și nu reușește să se identifice complet cu ideea că nu se poate observa, în natură, *nicio relație* între cauză și efect, așa cum credeau stoicii.

Pentru Smith, preceptele morale întemeiate pe bunătate reciprocă (*bunăvoință*) și *cumpătare* (autocontrol) erau mai însuflețitoare, ca elemente principale din care să fie clădită societatea.[688] El face referire la Augustin și Platon și la învățăturile bisericești ale lui dr. Hutcheson, iar Toma din Aquino s-ar încadra și el în aceeași categorie. Conform acestor curente de gândire, orice beneficiu distruge moralitatea. Cu alte cuvinte, dacă suntem răsplătiți pentru fapta noastră bună, aceasta și-a pierdut dimensiunea morală și a devenit, foarte simplu spus, un instrument pentru câștig. „Dacă o acțiune, presupusă a purcede din recunoștință, se constată a se fi născut din așteptarea vreunui nou favor sau dacă ceea ce s-a crezut că ar veni

---

[686] *Ibid.*, 438.

[687] *Ibid.*, 283.

[688] „Întinderea mai mare acordată, în ediția a șasea, stăpânirii de sine, sugerează că Smith privea stoicismul cu un respect încă și mai cald decât cel resimțit într-o perioadă anterioară", *ibid.*, 18.

din spirit public se descoperă că și-a avut drept origine nădejdea în vreo răsplată pecuniară, o asemenea descoperire ar distruge în totalitate orice noțiune de merit sau valoare demnă de laudă a oricăreia dintre aceste două acțiuni".[689] Smith scria că, în concepția acestei școli, „iubirea de sine era un principiu care nu putea fi nicicând virtuos, în nicio măsură și în niciun sens".[690] Smith evaluează favorabil acest curent („un sistem care denotă o tendință deosebită spre a nutri și sprijini, în inima omului, cea mai nobilă și mai agreabilă afecțiune dintre toate"[691]); totuși, în ciuda acestui fapt, el nu-i subscrie într-o formă izolată: el nu consideră că motivația bunătății și a generozității născute din dragoste ar fi suficient de puternică încât să susțină eșafodajul întregului social și să explice instinctele noastre cele mai josnice.

Mai departe, Smith argumentează acest construct făcând o legătură cu instituția spectatorului imparțial – un om interior, un concept imaginar conform căruia fiecare individ își judecă și își comite faptele în mod imparțial, și totuși emfatic:

> Ne gândim la noi înșine ca la spectatorii propriei purtări și încercăm să ne închipuim ce efect ar avea, în această lumină, asupra noastră. Aceasta este singura oglindă prin care noi putem, într-o oarecare măsură, să scrutăm prin ochii altor oameni justețea conduitei noastre.[692]

Un concept similar folosesc Hutcheson, Hume și, mai târziu, Mill. În teoria lui despre utilitarismul nonindividualist, Mill construiește o etică în conformitate cu care ar trebui să ne

[689] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 302.
[690] *Ibid.*, 444.
[691] *Ibid.*, 445.
[692] *Ibid.*, 164.

asigurăm că maximizăm utilitatea întregului. Aceasta nu este o percepție personală sau individualistă a utilității, ci una colectivă. Dacă, în calitatea mea de utilitarist total și convins, am impresia că, renunțând la o sută de unități din avuția mea, utilitatea altcuiva crește mai mult decât îmi scade mie utilitatea, într-o accepțiune dusă la extremă eu ar trebui să renunț în favoarea persoanei respective, căci nu utilitatea proprie, ci utilitatea întregului trebuie să-l preocupe în primul rând pe un adept al utilitarismului lui Mill. Iar acest lucru trebuie să se întâmple de bunăvoie și nesilit de nimeni. Societatea călăuzită de „spectatorul imparțial" ar fi una mai fericită decât cea care se ghidează numai după maximizarea individuală a utilității. Smith a înțeles prea bine că există un rol în economie și pentru alți factori decât piața, chiar dacă avea perfectă dreptate – iar pentru perioada în care scria, și mult curaj! – să accentueze și să justifice ideea că piața trebuie să se afle în centrul vital al oricărui sistem economic. În concluzie, folosirea filosofiei lui Smith în sprijinul unui sistem economic pur laissez-faire nu stă în picioare – nu se potrivește cu concepția lui reală. Smith n-a afirmat niciodată că fiecare alocare a pieței se face în beneficiul societății.

Să facem cunoștință și să strângem mâna invizibilă

Faptul că societatea rămâne închegată datorită simpatiei și conceptul *spectatorului imparțial* sunt două contribuții importante pe care Smith realmente le-a adus la gândirea economică. Astăzi, pare că a fost afirmația lui implicită, că mâna invizibilă este aceea care împiedică societatea noastră să se dezintegreze. Și totuși, Adam Smith nu a folosit termenul „mâna invizibilă" decât de trei ori – o dată în fiecare dintre cele două cărți majore pe care le-a scris și o dată în *Astronomia.*

Prin urmare, nu se știe prea bine de ce aceste lucruri au provocat atâta tevatură.[693]

Primul loc unde apare este probabil cel mai faimos pasaj al lui Smith, care descrie motivele pentru care un măcelar se ocupă de negoțul lui și care până acum a servit drept explicație frecvent uzitată a forțelor pieței libere:

> Nu de la bunăvoința măcelarului, a berarului sau a brutarului așteptăm noi să ne vină mâncarea de pe masă, ci de la propriul lor interes. Ne adresăm nu omeniei lor, ci iubirii lor de sine, și nu despre nevoile noastre le vorbim, ci despre avantajele pe care ei le pot obține de la noi. În general vorbind, el [măcelarul], într-adevăr, nici nu-și pune în gând să susțină interesul public, nici nu știe cât de mult face de fapt acest lucru. Când preferă să dea de lucru industriei din țara lui, în locul celei străine, el are în gând doar propria-i siguranță; și dirijând-o în așa fel încât produsele ei să aibă cea mai mare valoare, el urmărește doar propriul câștig, iar în aceasta, la fel ca în multe alte cazuri, el este condus de o **mână invizibilă**, pentru a susține un scop care nu făcea în niciun fel parte din intenția lui. Societatea însă nu are chiar întotdeauna de pierdut, prin acest fapt. Urmărindu-și interesele, el le ajută adesea pe cele ale societății, mai abitir decât atunci când chiar intenționează să le ajute. Eu n-am văzut prea mult bine să iasă din zorul celor care pretind că fac negoț întru binele tuturor. Într-adevăr, e o purtare nefirească, nu prea des întâlnită printre comercianți, și nu de multe vorbe ai nevoie ca să-i descurajezi de la un asemenea comportament.[694] [cu sublinierea mea]

---

[693] După Raphael și Macfie, „comentatorii au pus prea mult accentul pe «mâna invizibilă», care nu apare decât o singură dată în fiecare dintre cele două cărți ale lui Smith. Cu ambele ocazii, contextul este ideea stoică a sistemului armonios, văzut în ansamblul funcționării societății" (în Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1982, 7), iar apoi continuă: „În *Avuția națiunilor*, apare conceptul stoic al armoniei naturale, cu deosebire în «de la sine grăitorul și simplul sistem al libertății naturale» (IV.ix.51)".

[694] Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 266 (1.2.2; 4.2.9).

Comparați fragmentul de mai sus cu a doua ocurență a termenului, în *Teoria sentimentelor morale*, unde contextul pare să fie la polul opus. În acest caz, mâna invizibilă pare să fie cea care distribuie avuția, rol care este adesea numit mâna vizibilă (a guvernării redistribuitoare):

> (...) ei împart cu săracii produsul tuturor îmbunătățirilor aduse. Ei sunt conduși de o **mână invizibilă** să facă aproape aceeași distribuire a celor necesare traiului, pe care ar fi făcut-o dacă pământul ar fi fost împărțit în loturi egale către toți locuitorii săi, și, astfel, fără să vrea, fără s-o știe, ei fac să meargă înainte interesul societății și creează mijloacele pentru înmulțirea speciilor. Atunci când providența a împărțit pământul între câțiva stăpânitori măreți, nici nu i-a uitat, nici nu i-a părăsit pe cei ce păreau să fi fost lăsați pe din afară la împărțeală. Aceștia din urmă se bucură și ei de porția care le revine din ceea ce pământul produce... Același principiu, aceeași dragoste de organizare, aceeași prețuire pentru frumusețea ordinii, a dibăciei și a iscusinței servesc adesea spre a recomanda acele instituții care tind să susțină bunăstarea publică.[695]

Pentru ca relatarea să fie completă, trebuie spus că mai există o apariție a „mâinii invizibile" în cărțile lui Smith, dar ea este irelevantă din perspectiva discuției noastre despre economie și etică. În lucrarea mai timpurie, *Astronomia*, scriind despre gândirea religioasă primitivă, el pomenește despre o entitate supranaturală:

> Focul arde și apa răcorește; corpurile grele coboară, substanțele mai ușoare zboară spre cer, împinse în mod necesar de însăși natura lor; **mâna invizibilă** a lui Jupiter nu se știe a fi fost vreodată folosită pentru asemenea lucruri.[696]

---

[695] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 264–265, cu sublinierea mea.

[696] Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, 49. Vezi Macfie, „The Invisible Hand of Jupiter".

Vedem așadar, de aici, că Smith a apelat la noțiunea mâinii invizibile în trei contexte: ca factor coordonator al modului în care individul urmărește să-și satisfacă dragostea de sine; ca mână colectivă a redistribuirii; și ca forță mistică divină (a lui Jupiter). Pur și simplu nici n-ar fi putut să dea termenului inventat de el o încărcătură semantică mai amplă și mai derutantă.

Și uite așa s-a întâmplat ca *Avuția națiunilor* să rămână greșit înțeleasă. Smith este adesea prezentat drept un succesor nu doar al gândirii lui Mandeville, ci și a lui Thomas Hobbes, ca propagator al ideilor despre motivația egoistă a naturii umane. Pentru că egoismul liber al individului este suficient ca să dirijeze societatea, moravurile devin superflue, căci piața preschimbă totul (atât binele, cât și răul, dar mai ales răul) în bunăstare generală. Și că societatea ar putea (sau trebuie) să fie clădită pe grijă numai pentru sine. Pe scurt spus, ai impresia că, în loc să-l auzim pe Smith citat, îi auzim pe alții – cum ar fi Hobbes (lupta tuturor contra tuturor), Mandeville (păcatele mâinii invizibile a pieței vor fi redistribuite în rolul de virtute), Herbert Spencer (apărătorul darwinismului de piață și al statului minimal) sau Ayn Rand (reducționism și egoism radical). Dar Adam Smith nu gândea deloc așa, și nici măcar într-o singură direcție. Nu putem citi asemenea concluzii în *Avuția națiunilor*, nici măcar dacă trecem cu vederea *Teoria sentimentelor morale*, în care Smith contrazice nemijlocit aproape toate cele spuse de noi mai sus.

Smith contra Mandeville

În *Teoria sentimentelor morale*, pe lângă cele trei curente filosofice principale descrise mai sus, Smith dedică o atenție

specială și „învățăturilor depravate" (*Despre sistemele licențioase*), caracterizate prin aceea că ele șterg deosebirile dintre viciu și virtuți. Aici, Smith îl amintește și pe Mandeville, un om pentru ale cărui învățături nu are nici un pic de înțelegere:

> Mai există însă un sistem, un altul, care pare să îndepărteze cu totul deosebirea dintre viciu și virtute, și a cărui tendință, dată fiind această considerație, este în întregime pernicioasă: mă refer la sistemului acelui Dr. Mandeville. Deși ideile autorului sunt în aproape toate privințele eronate, există, totuși, unele manifestări în natura umană, care, dacă le privești într-un anume fel, par la prima vedere să confirme ideile cu pricina. Acestea, descrise și exagerate prin elocvența vioaie și hazoasă, chiar dacă rustic grosolană, a doctorului Mandeville, au aruncat peste doctrinele sale un aer de adevăr și probabilitate, de care mințile mai puțin educate se pot lăsa ușor cucerite.[697]

Adam Smith se ridică în forță contra ideii pe care noi în mod eronat i-o atribuim. Dacă ar fi să discutăm despre începuturile economiei și despre teza că avuția națiunilor se bazează pe egoismul și interesul propriu al individului, cei mai mulți dintre noi l-am arăta imediat cu degetul pe Adam Smith ca părinte al acestei învățături. Dar iată un lucru ciudat! Căci, deși Smith cunoștea în amănunt lucrarea lui Mandeville, el n-o citează nicăieri în *Avuția națiunilor*. Singurul loc în care o pomenește este *Teoria sentimentelor morale*, unde în mod limpede și repetat el se distanțează de „dezmățatul" Mandeville și de încercarea lui de a reduce totul la egoism (vicios). Mai mult, Mandeville este singurul pe care Smith îl critică, îl ridiculizează și îl caricaturizează atât de direct – făcând-o în mai multe locuri. Uneori, îți dă impresia că întreaga lui carte a fost scrisă cu intenția de

[697] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 451.

a-l combate pe Mandeville. Așa că nici nu se pune problema ca Smith să se considere pe sine succesorul lui Mandeville, așa cum se vehiculează, exact pe dos, în istoria populară.

Mai presus de toate, Smith nu era dispus să se împace cu teza că nu există nicio diferență între viciu și virtute (un lucru pe care Mandeville nu l-a afirmat nicio clipă, chiar dacă Smith i l-a reproșat). În realitate, asistăm la modul în care definiția însușirilor bune și rele înclină ușor balanța spre Smith. Mandeville consideră că egoismul și dragostea de sine sunt vicii pe care (în afară de mulțimea celorlalte cusururi) se sprijină împărăția albinelor. Din acest motiv ajunge el la concluzia că *viciile* duc la un bine. Dar Adam Smith *nu considera* că dragostea de sine ar fi un viciu! El o redenumește „interes propriu" (folosind fără restricții acești doi termeni ca pe sinonime) și, în ciuda faptului că nu așază pe baza acestui interes *principiul funcționării societății*, îl consideră important pentru desfășurarea activităților profitabile. Prin aceasta, el se poate plasa într-o poziție contrară lui Mandeville (atât de condamnat la vremea aceea!), dar, în același timp, își întemeiază teoriile economice pe un fundament similar. Cu o redefinire tacită a viciului în virtute, Smith a reușit să se servească de logica argumentației lui Mandeville, fără a trebui să înfrunte critici batjocoritoare. Prin Smith, demna de dispreț „dragoste de sine" devine virtuosul „interes propriu" – un termen pe care îl găsim (ca opus celui de „egoism") în *Avuția națiunilor* sau în *Teoria sentimentelor morale*.

Iată o abordare surprinzătoare din partea unui profesor de morală. Nici nu poți decât să te minunezi cum a putut Smith să redefinească tacit viciul sub formă de virtute, fără discursul cuvenit, și cum de-a putut să nu-i recunoască lui Mandeville măcar o fărâmă din meritul care îi revenea de drept.

Das Adam Smith Problem

Biblioteci întregi s-ar putea umple cu tot ce-a apărut scris despre „cei doi Smith".[698] Joseph Schumpeter a numit chestiunea *Das Adam Smith Problem* și, în ciuda tuturor discuțiilor (ale căror linii generale le vom rezuma sintetic), nici până în ziua de azi nu s-a găsit un răspuns mulțumitor la întrebarea ce credea realmente Smith despre interesul propriu și simpatie.[699] Oricare ar fi percepția antropologică a lui Adam Smith asupra omului economic (dacă problema se pune în termenii individului sau ai societății, indiferent dacă este întemeiată pe dragoste de sine sau nu), ceea ce rămâne cu siguranță este că „părintele științei economiei" a înzestrat tânărul domeniu de cunoaștere cu o optică ambiguă, neclară și contradictorie.

Exagerând până la un anumit punct, am putea spune că disputa s-a lungit până în zilele noastre și că ea dezbină în multe privințe școlile economice actuale. De exemplu, controversa dintre individualismul și colectivismul metodologic are legătură, într-o anumită măsură, cu definirea neclară a problemei „celor doi Smith". Adam Smith nu s-a hotărât cum va arăta antropologia economică în erele următoare. În *Avuția națiunilor*, omul apare ca un individ ale cărui motivații sunt date de interesul propriu. Smith, deși profesor de etică, nu

---

[698] De exemplu, Heilbroner, *The Worldly Philosophers*; Smith, *Adam Smith's Moral and Political Philosophy;* Morrow, „Adam Smith: Moralist and Philosopher"; Gaede, *Politics and Ethics: Machiavelli to Niebuhr.*

[699] Printre nenumăratele volume, aș vrea să semnalez în mod deosebit articolul lui Witzum (1998), în care autorul sintetizează în detaliu și analizează psihologic posibilul conflict sau, dimpotrivă, armonia, dintre dragostea de sine și bunăvoință, sau conflictul (vizibil) dintre *Avuția națiunilor* și *Teoria sentimentelor morale*. Următoarele merită indicate: Doomen („Smith's Analysis of Human Action"), Hurtado („Pity, Sympathy and Self-interest: Review of Pierre Force's Self-interest before Adam Smith"), Friedman („Adam Smith's Relevance for 1976") sau Evensky („Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society").

discută absolut deloc despre chestiunile morale, în acest punct, și nu analizează modul în care omul funcționează în societate, dincolo de refugiul desfășurării de activități economice. Aici, dragostea de sine este unica și aparent suficienta verigă de legături dintre membrii societății și nici măcar o vorbă nu se pomenește despre necesitatea simpatiei reciproce: „El va avea mai multe șanse de reușită dacă poate să le stârnească dragostea de sine în favoarea lui și dacă poate să le arate că este în avantajul lor propriu să facă pentru el ceea ce el le cere".[700]

Pasajul menționat mai sus, cu măcelarul, ne învață despre mâna invizibilă, care guvernează armonios, elegant și fără violență și, din câte s-ar părea, nu mai e nevoie de nicio altă mână de ajutor. Dimpotrivă, ființele umane din *Teoria sentimentelor morale* arată complet altfel. Principiul care guvernează comportamentul oamenilor este bunăvoința iubitoare, afecțiunea; omul nu este un actor rațional, ci se lasă mânat în primul rând de emoție, iar prietenul lui Smith, David Hume, credea la fel. Omul nu este un actor individual rupt de societate, ci, din contră, este o parte indivizibilă a ei. Școlile care propovăduiesc altceva sunt supuse unor critici aspre din partea lui Smith. Cele mai tăioase vorbe ale lui sunt rezervate tocmai sistemului lui Mandeville, pe care cercetătorii de mai târziu l-au socotit, în mod eronat, ca fiind contribuția lui (cea mai mare?) la istoria gândirii economice. În *Teoria sentimentelor morale*, Adam Smith strălucește ca filosof și ca foarte capabil învățător moral (aclamat până-n ziua de azi), și nu ca economist. El creează constructe psihologic-societale foarte curajoase, originale și complicate – doar ca să demonstreze, pe deplin și cât se poate de riguros, că abordarea care caută să

[700] Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1869, 15.

găsească interesul propriu în orice faptă este eronată. Câteodată, chiar ai impresia că Smith se înfruntă schizofrenic pe sine însuși și că una dintre cele două cărți aruncă umbre de îndoială asupra celeilalte.

Nu unul, ci mai multe motive

După Smith, cheia unei viziuni corecte este o combinație de motive. Din această cauză, el îl critică și pe Epicur. Smith eludează eforturile de a găsi *un singur* principiu explicativ în spatele *tuturor* actelor omului; în loc de aceasta, el propune mai multe principii călăuzitoare. Pe de o parte, bunătatea reprezintă cel mai nobil și cel mai frumos principiu, dar nu este suficient de puternic, nici în sine, nici prin sine. Nu-i nimic greșit în a amesteca bunătatea cu dragostea de sine; Smith nu vede nimic nesănătos sau vrednic de dispreț în acest lucru.

> Amestecul unui motiv egoist, adevărat, pare adesea să murdărească frumusețea acelor acțiuni care ar trebui să rezulte din afecțiune binevoitoare. (...) Bunăvoința s-ar putea să fie, nu-i exclus, unicul principiu de acțiune în Divinitate (...), așa încât o creatură atât de imperfectă precum omul, a cărui existență necesită atât de multe lucruri care-i sunt lui exterioare, trebuie adesea să acționeze din multe alte motive.[701]

Putem găsi o serie întreagă de strădanii în a rezolva și a consolida ceea ce la prima vedere pare a fi o poziție schizofrenică din partea lui Adam Smith. În primul rând, unii cercetători recunosc deschis incongruența ambelor teorii ale autorului (această abordare a primit denumirea dificil de

[701] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 446–447.

pronunțat *Umschwungstheorie*).[702] De exemplu, H.T. Buckle[703] susține că: „Ele sunt, în realitate, cele două diviziuni ale unui singur subiect. În *Sentimentele morale*, el investighează latura aptă de simpatie a naturii umane; în *Avuția națiunilor*, el investighează latura egoistă". Și mai încolo: „În *Sentimentele morale*, ele atribuie acțiunile noastre simpatiei; în *Avuția națiunilor*, el le pune pe seama egoismului. O scurtă trecere în revistă a acestor două lucrări va dovedi existența acestei diferențe fundamentale și ne va da posibilitatea să sesizăm că fiecare vine s-o suplimenteze pe cealaltă; astfel încât, pentru a o înțelege pe oricare, trebuie să fie studiate amândouă". În al doilea rând, s-au făcut multe tentative de a corela aceste două laturi ale lui Smith, uneori mai mult, alteori mai puțin elegant.[704]

---

[702] Hildebrand, în *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft* [Economia națională a prezentului și a viitorului], îl acuză pe Smith de „materialism" (cu sensul de teorie egoistă a firii omului), Knies, în *Die Politische Oekonomie vom Standpunkte dergeschichtlichen Methode* [Economia politică din punctul de vedere al metodei istorice], afirmă că Smith și-a schimbat opiniile între scrierea *Teoriei sentimentelor morale* și scrierea *Avuției națiunilor*, și că schimbarea s-a datorat vizitei făcute în Franța. Vezi și von Skarżiński în *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie* [Adam Smith ca filosof moral și creator al economiei naționale]. După von Skarżiński, Smith a învățat toată filosofia lui morală de la Hutcheson și Hume, iar toată știința lui economică, de la învățații francezi. Vezi „Introducerea" la Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1982, 20.

[703] Volumul 2 din Buckle, *History of Civilization in England*, 432–433, 437.

[704] În versiunea comentată și adnotată a *Teoriei sentimentelor morale*, specialiștii din domeniu susțin că: „Așa-numita «problemă Adam Smith» a fost o pseudo-problemă, izvorâtă din ignoranță și înțelegere eronată. Oricine citește *Teoria sentimentelor morale*, mai întâi în una dintre edițiile timpurii, apoi în ediția a șasea, nu se va simți câtuși de puțin înclinat să fie nedumerit că același om care a scris această carte a scris și *Avuția națiunilor* sau să presupună că el ar fi trecut prin vreo schimbare radicală de optică asupra comportamentului uman. Explicațiile lui Smith în privința eticii și a purtării omului sunt practic aceleași în ediția a șasea, din 1790, față de prima ediție, din 1759. Există o evoluție, dar nicio modificare fundamentală. De asemenea, este perfect evident că *Teoria sentimentelor morale* nu este izolată de *Avuția națiunilor*", în Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1982, 20. Alți oameni de știință care nu văd nicio problemă între cele două optici sunt Hasbach, *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie*; Limentani, *La morale della simpatia*; Eckstein

Una dintre soluții poate fi găsită în următorul fragment din *The Theory of Moral Sentiments*:

> Toți membrii societății umane au nevoie unul de ajutorul celuilalt, așa cum tot la fel își pot aduce vătămare unii celorlalți. Acolo unde sprijinul necesar și-l acordă unii altora din dragoste, recunoștință, din prietenie și din stimă, societatea înflorește și e mulțumită. (...) deși între diferiții membri ai societății se poate întâmpla să nu existe iubire și afecțiune reciprocă, societatea, deși mai puțin fericită și plăcută, nu trebuie neapărat să se destrame. Asocierea poate subzista între oameni diferiți, ca și între comercianții care nu se împacă bine, dintr-un sentiment al utilității, fără niciun fel de iubire sau afecțiune reciprocă. (...) [societatea] poate rămâne mai departe în picioare, printr-un schimb mercenar de bune oficii, conform unei evaluări dinainte convenite. Societatea, însă, nu poate subzista cu cei care oricând sunt gata să-și aducă unii altora injurii și pagube de orice fel. (...) Justiția, din contră, este stâlpul care ține în picioare întregul edificiu.[705]

Din acest punct de vedere, se pare că Adam Smith respecta ambele principii de bază și că nu acționa decât ca să distingă cât de important era rolul jucat de cutare sau cutare motiv pentru fiecare acțiune. Deși amândouă marile afecte – dragostea și dragostea de sine – apar frecvent în formele lor pure, de cele mai multe ori se văd amestecate în motivațiile noastre. Martin Buber vorbește foarte frumos despre acest lucru, atunci când împarte relațiile interumane în categoria celor expediente și categoria celor care sunt pur și complet separate de utilitate.[706]

în „Introducerea" la traducerea lui din 1926 sau Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*. Acestora li se poate adăuga, pentru o tratare perspicace a teoriei *Umschwungstheorie*: Zeiss, *Adam Smith unde der Eigennutz*; Oncken, „The Consistency of Adam Smith", și, în mai mare detaliu, Wolf (ed.), *Das Adam Smith-Problem, Zeitschrift für Socialwissenschaft*, 25–33, 101–108, 276–287. Vezi și Macfie, *The Individual in Society*.

[705] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 124–125.

[706] Buber, *Eu și tu*.

Așadar, e posibil ca Adam Smith să fi considerat principiul dragostei de sine ca fiind motivul predominant al relațiilor societale ca întreg, acolo unde niște oameni perfect străini unii de alții se văd reuniți la un loc. Dar acest motiv, de unul singur, n-ar duce decât la o funcționare minimală a unei societăți sărace din punct de vedere umanist. Prin urmare, trebuie să adăugăm cel de-al doilea principiu de bază al lui Smith, cel al bunăvoinței iubitoare. Acest principiu poate fi găsit mai ales în cadrul relațiilor interpersonale. Este ceea ce face dintr-o asociere de oameni o societate în fapt.

Omul social al lui Smith și moștenirea lui Hume

În *Teoria sentimentelor morale*, Smith prezintă o teză foarte „neegoistă", care afirmă că indivizii sunt uniți de o legătură firească, pe care el o numește *simpatie*. El se gândește nu doar la favoarea mutuală (impulsul de a agrea pe cineva), ci la o tendință umană universală, la solidaritate și la capacitatea de a înțelege motivațiile celuilalt, la empatie. El consideră că oamenii au în chiar natura lor o anume capacitate de a simți afinitate unii față de ceilalți și, datorită acestui fapt, de a se comporta aprioric corect. Pentru a putea evita obiecția că voința de a respecta motivele altuia nu este practic decât dragoste de sine deghizată în altceva (de exemplu, ne temem să nu pățim și noi același lucru), Adam Smith își creează propriul sistem: după el, omul nu-și imaginează că o stare dată i s-ar putea întâmpla și lui, dar el se *adaptează* la rolul celeilalte persoane. Drept exemplu, el invocă situația unui bărbat care se pune în locul unei femei aflate în chinurile facerii – deși e conștient că el n-are cum să simtă vreodată asemenea dureri, deci n-ar avea de ce să-și facă vreo grijă. Există o diferență importantă aici, iar Smith insistă asupra acestui amănunt aparent

minor, consumând o grămadă de timp și de energie ca să-l ridice deasupra oricărui dubiu. Cu ajutorul argumentului „punerii în situația altcuiva", Smith a creat o redută psihologică împotriva individualismului din epoca lui. „Simpatia, însă, nu poate, din niciun punct de vedere, să fie considerată un principiu egoist".[707]

Smith își clădește etica socială pe principiul simpatiei reciproce. Omul este o ființă socială, iar firea lui este ancorată într-o nevoie de a simți empatie și de a fi o părticică din ceea ce îl înconjoară. Tot acesta este și motivul pentru care moralitatea are un rol atât de prețios, în toate straturile societății: „Virtutea este marele stâlp de susținere, iar viciul este marele perturbator al societății omenești".[708] Nici că ne-am putea închipui o contradicție mai ascuțită între Smith și Mandeville, care, din contră, consideră că viciul ar fi sursa avuției într-o societate; pe de altă parte, în momentul în care societatea devine virtuoasă (cum ar prefera Smith), ea sărăcește și se vede curând destrămată. Pentru Smith, „virtutea, care este, cum ar veni, netezimea care lasă roțile societății să meargă ca unse..., în timp ce corupția este aidoma ruginei ticăloase care le face să scrâșnească și să se hurducăie una-n cealaltă, nu poate fi decât respingătoare. (...) Dacă virtutea, prin urmare, e de dorit prin ea însăși, iar viciul, în același fel, e ținta aversiunii, atunci nu rațiunea poate fi aceea care face de la bun început deosebirea între aceste însușiri diferite, ci sentimentul neîntârziat și simțirea".[709]

---

[707] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 465.

[708] *Ibid.*, 463.

[709] *Ibid.*, 464.

Societatea ca alegere rațională?

Societatea rezistă și nu se destramă datorită alegerii de către individ a motivelor raționale – noțiune pe care economia modernă pare s-o presupună aprioric? Să fie calculul rațional cel care îl face pe om să fie un (bun) membru al unei societăți date? Sau e altceva în joc?

David Hume, contemporanul lui Smith, a contribuit în foarte mare măsură la căutarea unor răspunsuri pentru aceste întrebări și, în general, la modul de înțelegere a antropologiei economice. El a făcut observații asupra unor subiecte esențiale de interes economic, cum ar fi originea ordinii sociale, teoria utilității și dragostea de sine, precum și relația dintre raționalitate și extraraționalitate. Hume este important pentru noi, fiindcă el și Smith au avut foarte multe opinii similare, iar în plus erau și prieteni foarte apropiați.

Hume se pronunță împotriva concepției unui contract social promovate de unii, ca Thomas Hobbes. Conform teoriei lui Hobbes, omul „își dă la schimb" libertatea pentru ordine socială, prin aceea că se supune de bunăvoie (în mod rațional) regulilor din societate și, în același timp, se așteaptă de la ceilalți să procedeze la fel. Societatea își păstrează așadar coeziunea prin acțiunea principiului dragostei de sine; prin urmare, nu e vorba de nimic altceva decât de calcul hedonist. Hume nu este de acord cu teoria și scrie:

> Cea mai evidentă obiecție în fața ipotezei egoiste este aceea că, dat fiind că ne contrazice modul obișnuit de a simți și noțiunile cele mai puțin părtinitoare în care credem, un asemenea paradox extraordinar nu se poate institui decât printr-o răsucire până la absurd a filosofiei. Unui observator oricât de nepăsător nu-i poate scăpa să nu vadă că există înclinații ca iubirea, prietenia, compasiunea, recunoștința... [care sunt] clar și deslușit diferite de

cele ale pasiunilor egoiste... Toate încercările de acest fel [de a justifica totul prin dragostea de sine] s-au dovedit zadarnice până acum și par să-și fi avut originea în acea dragoste de simplitate din care multe raționamente false au izvorât în filosofie.[710]

Aici, Hume folosește un argument le care Adam Smith va recurge mai târziu. După Hume, este în firea noastră să făptuim și să lăudăm gesturi „în care nici cea mai subtilă imaginație cu putință n-ar putea descoperi vreo aparență de interes propriu sau să găsească vreo legătură între faptul că noi suntem fericiți și liniștiți în prezent și niște întâmplări de care ne desparte o așa mare distanță".[711] Face parte din natura noastră să ne bucurăm de gesturi care nu au niciun fel de legătură cu noi înșine sau cu nivelul nostru de utilitate, nici în spațiu, nici în timp. După Hume, motivul pentru care noi resimțim aceste fapte ca morale și bune, deși ele nu au niciun raport cu utilitatea noastră, este simplu: aceste fapte rezonează cu *sentimentul* nostru moral (și, deci, nu cu calculul). Utilitatea privată, susține Hume, nu poate îndeplini funcția de element constructiv primar al societății. Putem în continuare să dăm multe exemple de „situații în care interesul privat era separat de cel public; în care îi era chiar contrar, dar, cu toate acestea, am observat că sentimentul moral continua să existe, în ciuda disjuncției de interese".[712] În ceea ce privește dragostea de sine și utilitatea privată, el nu consideră că ar fi un afect exclusiv și atotjustificator, ci include și un gen mai vast de utilitate, cea a societății: „Caracterul folositor este agreabil și ne stârnește aprobarea. Acesta este un lucru de bun-simț, confirmat prin observarea vieții de zi cu zi. Dar cum *folositor*? Pentru ce?

[710] Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 245.
[711] *Ibid.*, 213.
[712] *Ibid.*, 215.

pentru interesul cuiva, desigur. Al cui interes, prin urmare? Nu numai al nostru, căci aprobarea noastră merge adeseori mai departe".[713]

Iată o idee esențială, una care ne poate ajuta totodată să înțelegem conceptul de coexistență societală pe care îl găsim la Smith. Hume credea că *sentimentul* moral al omului este mai puternic și mai profund decât principiul utilității. Sentimentul (experiență afectivă) este mai puternic decât calculul (experiență rațională). Normele comportamentului uman au existat *înainte* de crearea statului (nu statul le-a creat pe ele, într-o accepțiune hobbesiană) și este imposibil să îl explicăm din poziția unei teorii a contractului social. „Aceste motive ne obligă să nu admitem această teorie, care explică orice sentiment moral pe baza principiului dragostei de sine"[714], conchide Hume. Moravurile sociale țin de sfera afectelor, a simțămintelor – și nu de raționalitate. „Spre deosebire de economiștii moderni, Adam Smith prezumă că oamenii sunt extrem de interdependenți în considerarea alternativelor cu care se confruntă. Deoarece oamenii au sentimente și pasiuni similare, ei pot să se identifice cu alții, când aceștia din urmă își exprimă pasiunile în comportament".[715]

La fel ca Artistotel și Toma din Aquino, Hume îi vede pe oameni ca ființe sociale, *zoa politika*, și afirmă că este *natural* ca o persoană să facă parte dintr-o societate. Cu alte cuvinte, individul nu „alege" rațional să facă parte dintr-o societate pentru că i-ar aduce o utilitate calculabilă, ci pentru că este în natura lui; în fond și la urma urmei, societatea este ceva în care

---

[713] Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 215. Accentuarea cuvântului „folositor" aparține textului original.

[714] *Ibid.*, 215.

[715] Halteman, „Is Adam Smith's Moral Philosophy an Adequate Foundation for Market Economy?".

el s-a născut (la propriu). Ființele umane au o tendință *naturală* spre bine și o simpatie *socială* pregnant inerentă, ba chiar empatie. „Tot ceea ce contribuie la fericirea societății, se recomandă nemijlocit spre aprobarea și bunăvoința noastră. Aici este un principiu care reprezintă, în foarte mare măsură, originea moralității".[716] Hume pur și simplu consideră această caracteristică drept „un principiu al naturii umane".[717]

„Inima omului (...) nu va putea fi niciodată în întregime indiferentă față de binele public."[718] Iar în altă parte scrie: „Niciun caracter nu poate fi atât de îndepărtat, încât să-mi devină, în acest sens, cu totul indiferent mie. Ceea ce este benefic societății sau persoanei înseși trebuie totuși să aibă întâietate".[719] Probabil cea mai elocventă sintetizare a acestei idei o găsim în următorul pasaj: „Se pare că o tendință spre binele public și spre a încuraja pacea, armonia și ordinea în societate (...) ne aduce întotdeauna să luptăm de partea virtuților sociale (...) principiile umanității și simpatiei pătrund atât de adânc în toate sentimentele noastre și exercită o înrâurire atât de puternică, încât au putința de a stârni cea mai aprigă cenzură și cea mai înfocată laudă".[720] Și aici se conturează, încă o dată, motivația pe care am văzut-o la Adam Smith, a individului care nu doar se bizuie pe sine însuși, ci ale cărui afecte foarte puternice îl leagă de alții și de întreaga societate. Se cuvine să remarcăm din nou că Hume nu vorbește despre un calcul rațional, ci despre *simțămintele* care ne conduc spre *virtutea socială*. După Hume, aceste virtuți nu pot fi justificate rațional, așa cum susține teoria contractului social.

---

[716] Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 215.

[717] *Ibid.*, 216.

[718] *Ibid.*, 229.

[719] *Ibid.*, 230.

[720] *Ibid.*, 219.

Nici Smith, nici Hume nu ar fi de acord că societatea se întemeiază pe principii hedoniste, și nici pe principiul alegerii raționale, așa cum postulează teoria contractului social propusă de raționaliști și de Rousseau. Antropologia umană este altfel: omul se asociază pe baza sentimentelor înnăscute. Și aici scânteiază misterul felului în care societate își păstrează coeziunea. Ne-am născut cu el, și altceva nu mai putem spune.

Rațiunea ca sclavă a pasiunilor

Viziunea lui Smith despre raționalitatea comportamentului uman pare și ea la fel de interesantă. Aici, el a fost de asemenea puternic influențat de David Hume. Adam Smith scrie:

> Dar cu toate că rațiunea constituie fără îndoială izvorul regulilor generale ale moralității și al tuturor judecăților morale pe care ni le formăm prin mijlocirea lor, este cu desăvârșire absurd și de neînțeles că presupunem că primele percepții despre drept și greșit pot fi derivate din rațiune. (...) Aceste prime percepții (...) nu pot fi obiectul rațiunii, ci al sentimentului neîntârziat și al simțirii. (...) Rațiunea nu poate face ca vreun obiect anume să ne fie plăcut sau neplăcut. (...) Rațiunea ne poate arăta că acest obiect este mijlocul prin care să obținem vreun altul, care în mod firesc va fi plăcut sau neplăcut, iar în acest fel să-l facă pe primul să ne pară plăcut sau neplăcut, de dragul a altceva. Dar nimic nu poate fi plăcut sau neplăcut prin sine, dacă nu este făcut să fie așa prin sentiment neîntârziat și simțire.[721]

Hume a devenit faimos prin pasajul care întoarce cu capul în jos antropologia raționalistă: „Rațiunea este, și numai așa ar trebui să fie, sclava pasiunilor și nu poate pretinde nicicând

[721] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 470.

să îndeplinească alt rol decât acela de-a le fi servitoare supusă".[722] (Întâmplător, în această privință el se apropie foarte mult de ideile lui Mandeville[723], pe care îl critică atât de aspru, cot la cot cu Smith!) Pasajul rezumă, mai mult sau mai puțin, filosofia lui – rațiunea și sentimentele nu se luptă între ele și nici nu se află pe poziții ireconciliabile. Ele nu sunt așezate la același nivel, astfel încât să se poată concura reciproc. Acțiunile omului sunt călăuzite de simțăminte, pasiuni și afecte, iar rațiunea își joacă rolul doar la un nivel secundar, în cadrul procesului de evaluare rațională.[724] John Locke folosește un argument similar: „Rațiunea nu atât stabilește și enunță această lege a naturii, cât o caută și o descoperă (...) Așa cum rațiunea nu este atât cea care face acea lege, cât cea care o interpretează."[725]

Acțiunile noastre nu sunt rezultatul unor calcule atente cu privire la convenabil sau neconvenabil, la utilitate și la cost. Acțiunile noastre sunt lăsate să se desfășoare de către forțe pe care nu le înțelegem, de afecte care ne motivează să acționăm. *Spiritele animale* despre care vorbea Keynes au și ele un caracter irațional similar.

David Hume ar fi sfidat antropologia contemporană a lui *homo economicus* din următorul unghi de vedere: simțămintele, nu raționalitatea, reprezintă forța motrice din spatele comportamentului uman. Mai simplu spus, raționalitatea de una singură nu este suficientă pentru a motiva ființa umană să acționeze. După Hume, interesele societății „nu ne sunt în totalitate indiferente, nici chiar luate în abstract. Utilitatea este doar o tendință către un anumit deznodământ; și ar fi o

[722] Hume, *A Treatise on Human Nature*, 297.

[723] Comparați cu Mandeville, *The Fable of the Bees*, 56.

[724] Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 29, 30.

[725] Citat din Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, 151.

contradicție în termeni să spunem că un lucru ne este plăcut ca mijloc de atingere a unui scop, acolo unde scopul acela nu ne atinge și nu ne interesează în nici un fel".[726] Rațiunea singură nu știe cum să ne ordoneze preferințele în așa fel încât să ne determine să acționăm; rațiunea nu știe cum să ne motiveze pentru acțiune. „Ceea ce este onorabil, ceea ce este cinstit, ceea ce se cuvine, ceea ce este nobil și ceea ce este generos pune stăpânire pe suflet și ne animează să îmbrățișăm acel lucru și să-l prețuim. Ceea ce este inteligibil, ceea ce este evident, ceea ce este probabil, ceea ce este adevărat nu ne aduce decât aprobarea lipsită de căldură a înțelegerii și, gratificând o curiozitate speculativă, pune capăt cercetărilor noastre."[727]

Immanuel Kant pare să adopte o poziție similară. „Rațiunea pură, însă, nu poate comanda aprioric niciun scop".[728] Rațiunea nu joacă decât un rol secundar – atunci când găsește calea cea mai bună către un scop.[729] Găsim în actele noastre o cooperare între rațiune și simțire.[730] Vom ajunge la aceasta în partea a doua a cărții de față. Rațiunea, de una singură, produce paradoxuri: „Nu e contrar rațiunii să prefer ca întreaga lume să dispară decât să îmi zgârii un deget".[731]

---

[726] Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 239.

[727] Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 197.

[728] Kant, *The Metaphysical Elements of Ethics*, 41 (capitolul 9: „Care este datoria virtuții?").

[729] Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 31–32.

[730] Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 198.

[731] Hume, *A Treatise of Human Understanding*, 298: „Nu e contrar rațiunii să prefer ca întreaga lume să dispară decât să îmi zgârii un deget. Nu-i contrar rațiunii ca eu să-mi aleg propria ruină, pentru a nu lăsa să i se întâmple nici cea mai mică neplăcere unui indian sau altcuiva care îmi este cu desăvârșire necunoscut... Pe scurt, o pasiune trebuie să fie însoțită de vreo judecată falsă pentru a fi socotită irațională; dar chiar și atunci, nu pasiunea în sine, ca atare, e lipsită de un caracter rațional, ci judecata."

Unificarea celor doi Smith?

Este un mare paradox faptul că voci cu autoritate le neagă vreo originalitate economică lui Mandeville[732] și Smith[733], deși, în același timp, îi laudă pe amândoi ca gânditori importanți în domeniul psihologiei, în cel al eticii și în cel al filosofiei. Bine, și-atunci cum se poate ca aceștia doi să fi pus bazele științei economiei? Nu cumva pentru că psihologia, filosofia și etica *sunt*, în realitate, la baza științei economiei, și nu cumva tocmai pentru că, mai mult decât oricare alții înaintea lor, Mandeville și Smith s-au aflat în centrul apoteotic al dezbaterii economice care continuă din vremuri străvechi până în ziua de azi? De ce nu-i considerăm pe mercantiliști părinții economiei? Sau pe fiziocrații axați pe matematică? Doar fiziocratul francez Vincent de Gournay (1712–1759) a fost acela care – cu o generație înaintea lui Adam Smith – a pronunțat proverbiala expresie folosită până în ziua de azi: *laissez faire, laissez passer*. Dar azi nu prea mai auzim de ei – sau despre alții –, în timp ce *Das Adam Smith Problem* (adică problema egoismului din teoriile lui Adam Smith) continuă să fie vie și foarte discutată în prezent.

Problema constă în definirea ariei de acoperire a „egoismului" – a tot ceea ce intenționăm să cuprindem în acest termen. Dacă actele lui Jan Hus, faimosul pastor reformist ceh, care a

---

[732] Vezi Hayek: „Nu am de gând să-l reprezint ca pe un mare economist... Eu aș fi mult mai înclinat să-i aduc laude ca Psiholog, cu adevărat foarte mare", *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic History; The Collected Works of F.A. Hayek*, 74–75, capitolul „Dr. Mandeville".

[733] Schumpeter: „El nu a scos la iveală, cu darwiniană francheță, urmele lăsate de predecesorii săi. În criticile sale, a fost obtuz și lipsit de generozitate... Dar indiferent de ce a învățat sau n-a reușit să învețe de la cei dinaintea lui, realitatea este că *Avuția națiunilor* nu conține nici măcar o singură idee *analitică*, un singur principiu sau o singură metodă care să fi fost în întregime nouă la 1776", *History of Economic Analysis*, 177–179.

ales să fie ars pe rug decât să-și renege credința, sau cele ale lui Francisc din Assisi, care și-a dăruit toată averea, pot fi definite ca gesturi egoiste, atunci toată lumea se comportă în mod egoist, dar termenul în sine, „egoism", își va pierde clar semnificația, pentru că devine unul imposibil de testat și atotcuprinzător, care se poate folosi pentru a explica orice fel de acte, inclusiv unele complet opuse.

Concluzie: domnul Smith *reloaded*

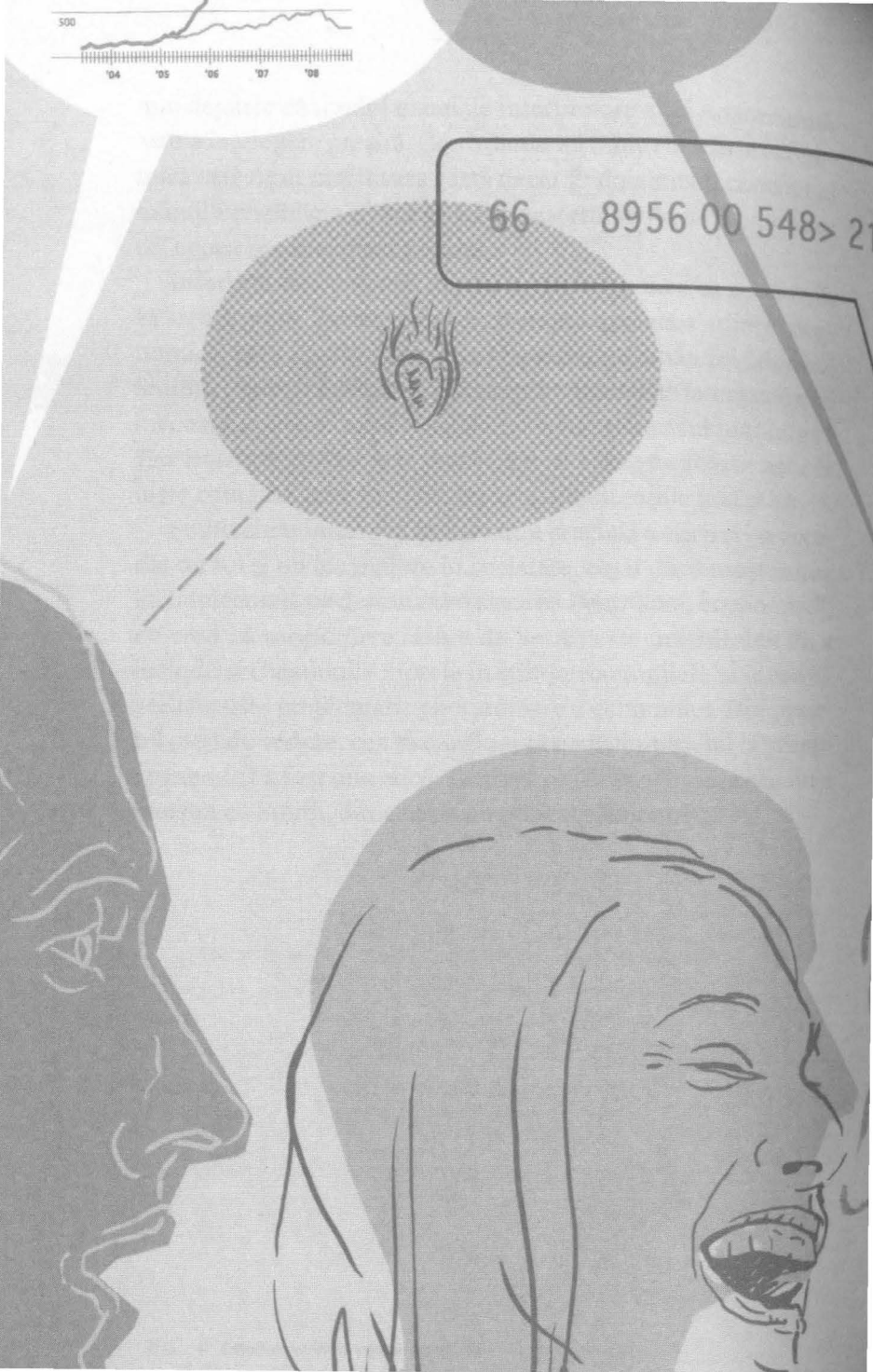
În acest capitol, am urmărit neînțelegerea care a apărut în legătură cu conceptul mâinii invizibile a pieței atribuit lui Smith. Am discutat despre legăturile lui cu Bernard Mandeville și despre conceptul contractelor sociale, ca un construct rațional de ansamblu. Am deschis dezbaterea despre *Das Adam Smith Problem* și am scos în evidență faptul că, după toate aparențele, comportamentul omului nu poate fi explicat numai pe baza unui singur principiu (egoist). În paralel, ne-am oprit câteva clipe și la filosofia bunului prieten David Hume, de la care Smith a luat multe idei. Hume, de exemplu, a diminuat rolul rațiunii și a așezat într-o poziție esențială afectul și simțirea. Adam Smith, apoi, vorbește despre un principiu social elementar al *simpatiei*, care menține coeziunea societății. Amândoi percepeau ființa umană ca pe una eminamente socială, care simte că are o legătură până și cu cel mai îndepărtat membru al familiei omenirii.

Curentul principal larg acceptat, care își susține descendența din economia clasică a lui Smith, a neglijat până acum etica. În dezbaterile clasiciste, problema binelui și a răului era predominantă, dar în ziua de azi este aproape o erezie să pomenești despre ea! Așa cum am încercat să arăt, eu susțin

mai departe că modul uzual de interpretare a lui Adam Smith este o înțelegere greșită. Contribuția lui Smith la teoria economică este mult mai divers vastă decât (îndoielnicul) concept al mâinii invizibile a pieței și cel al nașterii lui *homo economicus* cel egoist și concentrat pe sine.

Interpretarea cea mai uzuală a lui Smith face ca economia să stea strâmb. Pentru a înțelege starea actuală a științei economice, este așadar imperativ să-i citim pe amândoi „domnii Smith". Pentru că, dacă ne concentrăm numai pe latura cea mai invocată a *Avuției națiunilor*, fără a avea contextul mai larg al *Teoriei sentimentelor morale*, riscăm să ajungem foarte ușor la niște concluzii care nu făceau parte din intențiile lui Smith.

Smith chiar înțelegea importanța crucială a eticii și i-a acordat un rol și un loc majore în societate, chiar dacă moștenirea lui intelectuală ne derutează oarecum. Pentru noi, economiștii, eu cred că moștenirea lăsată de Smith este necesitatea de a include și chestiunile morale în știința economiei – și ideea că aceasta este problematica hotărâtoare a economiei. Din punctul meu de vedere, cea mai influentă contribuție a lui la știința economică a fost una etică. Dezbaterea despre bine și rău nu a început cu Smith, dar a atins un punct culminant cu el.


500
'04
'05
'06
'07
'08
66 8956 00 548> 2

Partea a II-a

Gânduri blasfematoare

Fără suferință, nimic nu se schimbă, și cel mai puțin natura umană.
C.G. Jung

La ce sunt bune toate aceste povești vechi, mituri babiloniene sau parabole din *Vechiul Testament*? Ce are de învățat era (post)modernă, îndeosebi economia, din aceste simboluri străvechi? Cu ce ne poate ajuta acest mod de gândire, mai ales într-un moment de criză a datoriilor, când avem și-așa destule alte griji pe cap?

Psihologul Carl Gustav Jung credea că gândirea umană și concepția despre lume se mișcă în arhetipuri care rămân valabile timp de milenii. Iată de ce merită toată osteneala să studiem aceste arhetipuri și să le cunoaștem. Și este cel mai simplu și cel mai bine să le studiem în forma lor brută timpurie, într-un fel de goliciune, când civilizația noastră era (mai) tânără – iar apoi să le urmărim transformările în contextul evoluției istorice.

Ceea ce noi am depozitat undeva în inconștientul nostru poate fi cel mai bine recunoscut în momentele de criză. „În cele mai neașteptate, cele mai terifiante lucruri haotice se revelează un înțeles mai profund", scrie Jung.[734] Pentru el, punctul critic era acela de care se servea ca să construiască mai departe.

O economie ne poate și ea spune mai multe despre sine atunci când își manifestă slăbiciunile, și nu când e în plină forță. Putem s-o cunoaștem

[734] Jung, „The Archetypes and the Collective Unconscious", 33–34.

mult mai bine atunci când este despuiată și umilă decât atunci când debordează de mândrie și disprețuiește orice altceva din afara ei. Tăria ascunde adesea esența lucrurilor, pe când slăbiciunea o scoate la iveală.

8 Nevoia de lăcomie

ISTORIA LUI „VREAU"

Voiam să găsim dragostea,
Voiam să avem succes,
Până ce nimic n-a mai fost de ajuns,
Până ce numele mi-a devenit „exces".
P.J. Harvey, „We Float"

Ori de câte ori cutia Pandorei se deschide, tendința e să apară tot felul de nenorociri. Dar cine a fost Pandora și ce anume era în cutia ei? În capitolul de față vom studia exact apariția dorinței umane sau, în termeni economici vorbind, nașterea lui „vreau", a cererii pentru lucruri care nu sunt neapărat necesare (supraviețuirii). Acesta este punctul în care a început utilitatea provenită din bunuri exterioare „de care nu avem nevoie". Dat fiind că știința economiei pune atât de mult accent pe conceptul satisfacerii nevoilor (dorințelor), ar trebui să ne intereseze.

În mitologia greacă, Pandora a fost prima femeie (cumva omoloaga Evei din *Vechiul Testament*), dar ea (spre deosebire de Eva, creată pentru a-i fi lui Adam „ajutor pe potrivă") a venit pe lume ca o formă de răzbunare a zeilor pe om. Ea aducea cu sine o cutie (de fapt, ca să fim mai exacți, un vas cu capac) în care se aflau toate relele și suferințele cu putință, lucruri care nu mai existaseră până atunci pe Pământ. După ce ea deschide cutia, din curiozitate, răul, boala și (ceea ce ne interesează acum pe noi cel mai mult) *blestemul muncii* au pătruns în lume. Munca omului, care până atunci fusese

plăcută, de-acum a devenit trudă grea și obositoare. Pandora a închis repede cutia, dar era prea târziu.

Blestemul zeilor: hâda nevoință

Putem citi ceva similar în povestea Evei și a lui Adam (Adam joacă un rol atât de pasiv în Grădina Edenului, încât am tendința să-l așez pe al doilea loc). Eva, după ciocnirea intelectuală cu șarpele (evitată în totalitate de Adam), a gustat din fructul oprit (și ea, tot din curiozitate?), iar rezultatul a fost alungarea din paradis și, în același timp, pătrunderea răului în lume. După izgonirea din grădină, Adam relatează un singur blestem *expresis verbis*: Blestemul Muncii.[735] „ Blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! (...) În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta".[736]

De aici reies câteva lucruri interesante pentru noi. În primul rând, omenirea își amintește în poveștile sale de o vreme când munca era plăcută. Omul trebuia să muncească, chiar și în Grădina Edenului: Dumnezeu l-a pus pe om în grădină „ca s-o lucreze și s-o păzească".[737] Pentru primele culturi umane, starea originară perfectă nu a fost una de inactivitate, ci una de muncă *plăcută*.

În al doilea rând, din ambele povești reiese că a fost o dorință, o curiozitate, mai ales o cerere exagerată și un nesaț, sau, dacă vreți, o inadecvare, ceea ce a adus răul pe pământ.

---

[735] Comparați cu Lowry, *Ancient and Medieval Economic Ideas*, 15.

[736] Facerea 3:17–19. Interesant este că oamenii nu au fost blestemați. Numai șarpele a fost blestemat; femeia și bărbatul, nu. Femeia a fost pedepsită cu durerile nașterii și i s-a spus „atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni". Din cauza lui Adam, Pământul a fost blestemat.

[737] Facerea 2:15.

Eva și Adam puteau mânca după pofta inimii „din orice pom al grădinii"[738], dar celor doi tot nu le-a fost de ajuns. Nu știm ce anume i-a împins pe primii oameni către o asemenea inadecvare lipsită de sfială. Ce le lipsea lor în starea perfectă din paradis? Din acest punct de vedere, povestea este similară cu cea a Pandorei. Legendele de acest fel ne revelează ceva: chiar dacă avem suficient din toate și trăim într-un paradis, pentru noi tot nu va fi destul și vom avea o permanentă tendință (în mod cu totul inutil) să consumăm ceea ce nu avem nevoie să consumăm (sau chiar ne este interzis) și să deschidem cutii ale Pandorei.

Așa cum îi spune agentul Smith lui Morpheus, la sfârșitul primului film din trilogia *Matrix*: „Știai că prima Matrice fusese proiectată să fie o lume umană perfectă? În care nimeni să nu sufere, toată lumea să fie fericită. A fost un dezastru. Nimeni nu voia să accepte programul". Agentul Smith continuă, speculând în legătură cu motivul acestei anomalii: „Unii au crezut că ne lipsea limbajul de programare cu care să putem descrie lumea voastră perfectă. Dar eu cred că voi, ființele umane, ca specie, vă definiți în realitate prin suferință și nenorocire".[739] Lowry deduce o lecție similară din povestea Grădinii Edenului: „Când Adam și Eva au mâncat fructul oprit din pomul cunoașterii și și-au afirmat dreptul de a alege singuri, ei au fost alungați din lumea abundenței într-una a insuficienței; trimiși «să-și câștige pâinea cu sudoarea frunții lor». Tema morală este aceea că știința și exercitarea dreptului de a alege sunt poveri într-o lume a insuficienței naturale sau impuse de divinitate".[740]

---

[738] Facerea 2:9: „Și a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pământ tot soiul de pomi, plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat; iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului".

[739] Irwin, *The Matrix and Philosophy*, 139.

[740] Lowry, *Ancient and Medieval Economics*, 14.

În al treilea rând, caracterul blestemului divin nu este direct; căci divinitatea deschide căi, le îngăduie oamenilor s-o pornească singuri spre propria nefericire. Acest lucru este valabil pentru pomul oprit din Grădina Edenului, precum și pentru fructul interzis, sub forma cutiei Pandorei. Dorința și curiozitatea sunt surori. Până și fructul pomului oprit era „plăcut la vedere"[741] - la fel ca reclama publicitară, care și ea trebuie să fie plăcută ochiului. În plus, reclamele fac adesea apel la aspectele noastre extrarațională (*animale*, mai că-ți vine să zici).[742] Într-un fel sau altul, șarpele (un animal) trezește dorința în Eva, o dorință pe care ea n-o mai avusese înainte și o dorință pentru lucruri de care ea nu avea, în niciun caz, *nevoie*. Termenul de *trezire a dorinței* este cât se poate de potrivit în acest context, pentru că activează ceva care exista deja înăuntrul nostru, dar în adormire. Șarpele nu a creat dorința, ci a trezit-o.

Adeseori prevalează optica medievală conform căreia primul păcat din Grădina Edenului a fost unul sexual - că forma păcatului originar avea un caracter sexual. Acestei noțiuni îi lipsește însă o argumentație convingătoare. Eu vin cu alt unghi de vedere posibil: ar părea să fie mult mai probabil ca păcatul originar să fi avut caracterul (supra)*consumului*. La urma urmei, în povestea Grădinii Edenului, Eva și Adam consumă *la propriu* fructul (verbul „a mâncat" se repetă de două ori). „A luat din el și a mâncat și a dat bărbatului său și a mâncat și el".[743]

---

[741] Facerea 3:6.

[742] Reclamele „făuresc verigi de legătură între consumator (un derivat al individului sacrosanct) și valorile întruchipate în bunuri. Perfect grăitor, reclama accentuează nu atât valoarea raționalizată (monetară), cât însușirile a căror valoare nu a fost cuantificată în unități de măsură (compară Lears 1983)... Reclama publicitară dă așadar... un mecanism de instalare în moduri (mode) temporar predominante, pentru reprezentarea sacrului în viața cotidiană", Boli, „The Economic Absorption of the Sacred", 104.

[743] Facerea 3:6.

După istoricul David Norman, Adam Smith „a pătruns în sfera economiei punându-și întrebări despre implicațiile lăcomiei umane".[744] Conform acestei interpretări foarte de bun-simț a motivelor pentru care a fost scrisă cercetarea sursei din care provine avuția națiunilor, ar fi vorba de *lăcomie* care străjuiește nu doar la nașterea economiei teoretice, ci și lângă leagănul istoriei noastre a tuturor, cu însuși conceptul păcatului originar.

Economia dorinței – lepădarea de suficiență

În afară de iudei și de vechii greci, haideți să mai aducem în discuție o a treia cultură antică: sumerienii. Așa cum arătam în *Epopeea lui Ghilgameș*, la început Enkidu a fost trimis de zei drept pedeapsă, la fel ca Pandora. Iar în final, Enkidu i-a devenit lui Ghilgameș un tovarăș pe viață, așa cum erau meniți să fie și Adam și Eva.

Enkidu trăiește inițial în pădure, ca un animal. Și o femeie, prostituata de la templu, Shamhat, este aceea care îl aduce în oraș, transformându-l astfel simbolic într-un om. Acum, putem privi chestiunea în două moduri, care, până la urmă, par să se completeze reciproc.

Într-o anumită măsură, în *Epopeea lui Ghilgameș*, pe Enkidu l-a pierdut o femeie (prostituata). Până în acel moment, Enkidu era mulțumit, nu avea dorințe, numai nevoi elementare: hrană, adăpost, siguranță. Ba putea să și le satisfacă singur, fără civilizație, la fel ca un animal. Dar pe urmă a apărut Shamhat și i-a *arătat ce* să-și dorească. Cum bine spune Slavoj Žižek[745], trebuie să ni se arate ce să ne dorim (din acest punct

[744] Davies, *Europe: A History*, 604.

[745] Žižek, *Pervert's Guide to Cinema*, filmul.

de vedere, reclamele sunt cruciale pentru societatea noastră[746]). Pentru prima oară, această acțiune a fost însoțită de dorința de mai mult. Când trăia ca un animal, nu-l sâcâia nicio nemulțumire, nicio dorință; lui Enkidu nu-i lipsea nimic, pentru că nu avea nevoie de multe. Cum spune Alfred Marshall: „Individul necivilizat nu are cu mult mai multe necesități decât animalul sălbatic; dar fiecare pas în progresul său spre mai sus îi sporește varietatea nevoilor, împreună cu varietatea metodelor sale de a și le satisface".[747]

Acum că avea nevoie de mai mult, s-a născut dorința. Aici, asistăm la apariția dorinței, la apariția lui „vreau" (adică dorința pentru ceva ce nu posed și de care nici nu am realmente nevoie). În același timp, Shamhat l-a înstrăinat pe Enkidu de animale, de natură, de mediul său firesc. Ea l-a adus în oraș, în cetatea oamenilor.

Al doilea mod în care putem privi povestea este acela în care Shamhat joacă rolul de mântuitoare lui Enkidu. Femeia i-a arătat *ce* să dorească. Astfel, ea l-a făcut să fie o ființă umană. Ea i-a dat un țel mai înalt, i-a dat insatisfacție, nemulțumire. Ea era o purtătoare de cultură. Ea a fost aceea care l-a adus în oraș, care l-a civilizat, care i-a dat bere să bea. Pentru Enkidu, Shamhat a fost purtătoarea progresului.

Am arătat care au fost primele semne de deșteptare a dorinței. Se pare că efortul de a fi permanent nemulțumit și de a vrea mai mult este un fenomen natural – și se află în chiar centrul civilizației noastre, al condiției de a fi om (iar anticii și-au dat și ei seama de acest lucru). Putem merge chiar atât

---

[746] Aici, nevoia de reclame și utilitatea publicității sunt mutuale. Nu numai publicitatea are nevoie de consumatori, ci și consumatorii au nevoie de publicitate – ca să le spună ce ar trebui să-și dorească. Pentru mai multe, vezi Boli, „The Economic Absorption of the Sacred", 105. În acest context, Rushdie observă: „Nici nu-i de mirare că toată lumea iubea reclamele. Reclamele făceau lucrurile mai bune. Îți arătau drumul", *Fury*, 29.

[747] Marshall, *Principles of Economics*, 86.

de departe încât să spunem că nemulțumirea este motorul progresului și al capitalismului de piață. Frank Knight, probabil cel mai important economist al ultimei generații, din Școala de la Chicago, observa: „Stă în firea omului să fie și mai nemulțumit cu cât îi merge mai bine".[748] George Stigler, studentul lui Knight, chiar a scris: „Lucrul cel mai de seamă pe care individul de bun-simț îl vrea nu e satisfacție pentru dorințele pe care le-a avut, ci dorințe mai multe și mai bune".[749]

În dorința noastră constantă de a avea mai mult și mai mult, am sacrificat caracterul plăcut al muncii. Vrem prea multe și, prin urmare, muncim prea mult. Suntem de departe cea mai bogată civilizație din câte au existat vreodată, dar ne aflăm la fel de departe de cuvântul „destul" sau de satisfacție, dacă nu cumva mai departe, ca oricând altădată în trecutul „primitiv" distinct. Într-o singură frază: dacă noi înșine nu ne-am impune să creștem permanent PIB-ul și productivitatea, cu orice preț, n-ar trebui nici să ne spetim permanent „cu sudoarea frunților noastre".

Malthus renăscut pentru a treia oară sau consumul ca drog

Iar de ce nu-ți trebuie, de fapt, nu te poți sătura niciodată.
U2, „Stuck in a Moment"

Pastorul Thomas Malthus a fost un economist care a trăit la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Multe dintre teoriile lui au fost contestate, dar este ținut minte până în ziua de azi pentru cartea lui *Principiile*

[748] Nelson, *The New Holy Wars*, 293.
[749] Stigler, „Frank Hyneman Knight", 58. Vezi și Nelson, *Economics as Religion*, 294–295.

populației, unde a elaborat teoria care susține că „forța de înmulțire a populației este mult superioară puterii pământului de a produce cele necesare traiului omenesc".[750] Cu alte cuvinte, planeta nu poate să susțină creșterea populației umane.[751] Aici, el afirmă practic că mărimea cererii umane (ca întreg) este infinită, pe când resursele (agricole) ale planetei sunt finite. Ulterior, s-a demonstrat că, grație dezvoltării tehnologiei agrare, îngrășămintelor și pesticidelor, pământul este de câteva sute de ori mai productiv decât părea la vremea aceea și că planeta noastră, deocamdată, nu are această problemă. Malthus a fost depășit: există suficientă hrană, dar problemele sunt numai cu distribuirea ei sau cu implementarea noilor tehnologii.

Mai târziu, a apărut un argument neomalthusian, care spunea că fertilitatea în creștere a solului, tehnologia și productivitatea muncii nu se poate să nu aibă niște limite, dar, chiar și așa, nici această a doua derivată din catastrofa malthusiană n-a reușit să se impună. Așa că aș vrea să propun o a treia derivată: nevoile noastre cresc mai repede decât îndeplinirea lor.

Cu ceva timp în urmă, noi credeam că, pe cât vom avea mai mult, pe atât ne va trebui sau ne vom dori mai puțin. Dar tocmai aici am făcut noi o mare greșeală. Nevoile cresc odată cu ceea ce avem. Niciodată nu ne vom simți sătui. Cu alte cuvinte, creșterea în ofertă nu va ajunge niciodată din urmă creșterea nouă a cererii. Dar ne duce mai departe, așa cum a

---

[750] Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, capitolele 6, 7.

[751] Prin urmare, reproducerea trebuie să fie limitată. Respectiv, dacă lucrătorii primesc un salariu mai mare decât minimul necesar traiului, ei încep să se reproducă, și din nou nu va mai fi suficientă hrană. Conform perspectivei catastrofice a lui Malthus, lucrătorii nu vor câștiga niciodată cu mult mai mult decât minimul necesar traiului, pe termen lung.

remarcat Malthus însuși[752] (nu folosesc aici cuvântul „înainte" intenționat, pentru că nu putem merge înainte decât atunci când există un anumit țel). În această privință, Don Patinkin susține: „Istoria a arătat că societatea occidentală a creat noi dorințe la fel de repede (dacă nu chiar mai repede!) pe cât a extins mijoacele de satisfacere a lor".[753] Cu alte cuvinte, dorința nu poate fi nicicând satisfăcută sau, ca să-l citățm pe Slavoj Žižek, „rațiunea de a fi a dorinței nu este să-și realizeze scopul, să găsească o satisfacție deplină, ci să se reproducă pe sine ca dorință".[754] Autorul cărții „Ecclesiastului" chiar a consemnat acest lucru: „ochiul nu se satură de câte vede și urechea nu se umple de câte aude"[755].

Confruntat cu realitatea din prezent, Alfred Marshall pare să fi făcut o previziune mai puțin exactă: „Necesitățile și dorințele umane sunt nenumărate și foarte variate ca tip, dar rămân în general limitate și capabile să se lase satisfăcute".[756] Nevoile, poate, dar nu și vrerile, nu și dorințele. Acestea par să fie

---

[752] „Dacă populația și hrana s-ar fi înmulțit în aceeași proporție, este probabil ca omul să nu fi ajuns nicicând să iasă din starea de sălbatic... Răul există în lume nu ca să creeze nenorocire, ci activitate", Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, 158.

[753] Patinkin, *Essays on and in the Chicago Tradition*, 34.

[754] Žižek, *The Plague of Fantasies*, 39. În „Semnificația falusului", Lacan face distincție între dorință, nevoie și cerere. Nevoia este un instinct biologic care se formulează prin cerere, dar cererea are totuși o dublă funcție. Pe de o parte, ea articulează nevoia, iar pe de alta, acționează ca o cerere pentru dragoste. Așadar, chiar și după ce nevoia articulată prin cerere se vede satisfăcută, cererea pentru dragoste rămâne nesatisfăcută, iar această rămășiță este dorință. Pentru Lacan, „dorința nu este nici apetitul pentru satisfacție, nici cererea pentru dragoste, ci diferența care rezultă prin scăderea primeia din cea de-a doua", Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 318. Dorința, deci, este surplusul produs prin articularea nevoii în dorință. Lacan adaugă că „dorința începe să capete formă în măsura în care cererea devine separată de nevoie", Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 344. Biologul ceh Josef Šmajs o numește cerere abiotică (sau nevoi abiotice, consum abiotic). Vezi Šmajs, *Filozofie: obrat k zemi* [Filosofia: înapoi pe pământ], 356–392.

[755] Ecclesiastul 1:8.

[756] Marshall, *Principles of Economics*, 86.

nesfârșite. Dimpotrivă, cu cât avem mai mult, cu atât părem să vrem mai mult. Dacă avem nevoie de mereu mai mult consum, la fel cum un alcoolic își întreține starea de ebrietate, înseamnă că consumul manifestă aceleași caracteristici ca o substanță care dă dependență? Dacă avem o depresiune din stagnarea PIB-ului sau creștere zero ori scăzută, nu cumva am devenit dependenți? De ce nu știm cum să fim rezonabili? Pentru că consumul se comportă ca un drog.

În cartea ei *Women Who Run with the Wolves*, Clarissa Estes vine cu o descriere interesantă a dependenței: „Dependența este orice lucru care stoarce viața de puteri, în același timp în care o face să «apară» mai bună".[757] În cartea *Furie*, Salman Rushdie scrie că orice păcat este unul al necuviinței - cu alte cuvinte, o inadecvare în cadrul căreia pretindem să ni se dea lucruri la care nu avem dreptul.[758] Aristotel vede și el lucrurile la fel: „Răul ține de categoria infinitului".[759]

Noi credeam că, dacă vom obține ceea ce vrem, vrerile noastre vor fi satisfăcute. Dar, din păcate, așa cum se poate vedea din societatea noastră de azi, care, istoricește vorbind, este suprabogată, dar și supraîndatorată, greșeala n-a fost deloc una minoră. Cererea pur și simplu creează o nouă cerere. Oferta nu satisface această nouă cerere, ci o creează din nou. Mai mult decât atât, cererea (vrerea, pofta, setea) crește tot mai mare și mai mare, cu fiecare nouă ofertă - până ce, din suprasaturație, am putea ajunge în situația pe care o descrie Psalmul 107: „Urât-a sufletul lor orice mâncare".[760] Milan

---

[757] Estes, *Women Who Run with Wolves*, 492.

[758] Rushdie, *Fury*, 28.

[759] Artistotel, *Etica nicomahică*, 1106b29-30: „Excelența este un soi de medie, din moment ce țintește spre justa măsură dintre prea puțin și prea mult (...), răul intră în categoria infinitului (...), iar binele în cea a limitatului".

[760] Psalmi 107:18 (Psalmul 106 în *Biblia* românească - n.t.): „Și i-a ajutat să iasă din calea fărădelegii lor, căci pentru fărădelegile lor au fost umiliți. Urât-a sufletul lor orice mâncare și s-au apropiat de porțile morții".

Kundera subliniază în cartea sa *Iubiri caraghioase* și, mai ales, în povestirea „Mărul de aur al eternei dorințe" că există un anumit soi de fericire în pura *căutare* a fericirii, chiar dacă punctul final al bucuriei supreme nu se vede niciodată atins. În citatul care deschide povestirea, Kundera ne îndreaptă spre observația lui Pascal, care spunea că unii vânători „nu știu că urmărirea, nu prada, este ceea ce caută ei".[761] În vorbele lui Knight, economistul: „Răsplata este mai mult bucuria căutării, decât cea a posesiunii... omul este condamnat... să se lupte năzuind spre niște țeluri care se depărtează mai repede decât poate el, ca individ, și chiar societatea, să avanseze în direcția lor. Astfel, viața devine, în final, dacă așa alegi, sau dacă așa îți dictează temperamentul, o trudă de Sisif".[762]

În această viziune, omul nu-și cunoaște punctul fericirii sau al satietății. Bâjbâim în căutarea lui ca și cum am fi legați la ochi și nu-l putem vedea decât în retrospectivă. „N-o să *mai* pot fi niciodată fericit", se spune de obicei, și nu „N-o să fiu niciodată fericit". Știm că a existat un punct în care am fost fericiți, dar nu-l remarcăm decât atunci când utilitatea noastră a fost diminuată. Cum spune Simmel, cu cât suntem mai aproape de fericire, cu atât dorința noastră de fericire crește. Dorința cea mai fierbinte nu este declanșată de ceea ce e foarte departe și de neatins, ci de lucrurile pe care, deși nu le avem, par să fie – iluzie întărită de monetizarea societății în care trăim – la un pas de noi.[763] E ca în povestea cu comoara de la capătul curcubeului. Cu cât mergi mai departe în direcția curcubeului, acesta, cu tot cu comoară, avansează. „Destulul se află întotdeauna dincolo de orizont și, la fel ca orizontul, se îndepărtează cu cât noi ne apropiem de el".[764] Întotdeauna va

[761] Citatul este din Pascal, *Pensées*, 70.

[762] Knight, „Liberalism and Christianity", 71.

[763] Vezi Simmel, *Money in Modern Culture*, 19–20.

[764] Așa cum scrie Paul L. Wachtel, citat de Volf, „In the Cage of Vanities", 177.

exista o distanță, un decalaj între oferta noastră de posesiuni și cererea pentru ele. Eșecul teoriei echilibrului în economie devine încă și mai evident. „Cu cât ți-e destinația mai aproape, cu-atât ți-alunecă piciorul înapoi", cum cântă Paul Simon.

Poate oferta să satisfacă vreodată cererea?

Cum să completăm acest decalaj? Ar părea că există două moduri de reducere la minimum a discrepanței dintre cerere și ofertă. Unul constă în creșterea ofertei de bunuri (în viața personală, ca și în termenii creșterii permanente a PIB-ului), până ce ajunge să ne satisfacă întreaga cerere – să avem, ca să zicem așa, tot ce vrem să avem. Acesta este programul hedonist: află ce-ți dorești (care în sine este un exercițiu dificil, așa cum am încercat să arăt mai sus) și pe urmă străduiește-te în această direcție! Aceasta este o poveste fără sfârșit, ca în pilda cu măgarul care se duce după morcovul agățat la un capăt de băț. Dar e programul pe care l-am ales, începând din Antichitatea greacă și până azi. Aici găsim și unul dintre motivele pentru care PIB-ul nostru a crescut așa: pentru că noi ne-am dorit foarte, foarte mult acest lucru.

Cealaltă replică la problema diferenței dintre cerere și ofertă este una complet opusă și o putem găsi printre ideile stoicilor: dacă există o nepotrivire, un decalaj, între cerere și ofertă, atunci trebuie *să scazi cererea* până la nivelul *ofertei* tale existente. Deși sună simplu pe hârtie, este un exercițiu psihologic foarte anevoios, pentru care stoicii au nevoie de-o viață întreagă ca să se antreneze. O replică obișnuită era: „Mai bine un om nemulțumit decât un porc fericit; e mai bine să fii un Socrate nemulțumit decât un prost fericit".[765] Foarte

[765] Mill, *Utilitarianism*, 12.

adevărat, dar e încă și mai bine să fii un Socrate *satisfăcut* (măcar în termenii consumului). Căci Socrate însuși, de altfel, a fost acela care a spus „în acest caz, pietrele și hoiturile [care nu au nici necesități, nici dorințe] ar fi cele mai fericite".[766] În ultimă instanță, Platon nu atribuie valori pozitive dorințelor și trebuințelor corpului uman – căci ele te înșală –, așa cum am arătat deja în prima parte a cărții.

Conform acestei optici, un om cu adevărat „bogat" este cel care nu vrea nimic (în plus), pe când nevoile unui om sărac sunt numeroase. Așadar, în sens foarte strict, un milionar nesatisfăcut poate fi mult mai sărac decât un om cu venituri modeste.

Grija pentru bunurile exterioare

La sfârșitul cărții *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Weber afirmă că „grija pentru bunurile exterioare ar trebui să stea pe umerii sfântului doar ca o mantie ușoară, care să poată fi în orice clipă lepădată. Dar soarta a decis că mantia trebuie să devină o colivie de fier".[767] Știind că nu suntem sfinți și că „grija pentru bunurile exterioare" poate deveni „o colivie de fier", oricât de prosperă ar fi civilizația noastră, ce ne rămâne de făcut? Fie ne limităm dorințele (așa cum recomandă stoicii), fie nu vom fi niciodată fericiți (acesta este paradoxul hedoniștilor).[768] Dacă urmărim fericirea și numai fericirea, nu vom niciodată fericiți. Fericirea pare să apară ca un produs secundar al demersului de a face un bine, și nu ca scop în sine.

[766] Platon, *Gorgias*, 492e.

[767] Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 123.

[768] Un paradox controversat în literatura de specialitate, cunoscut sub denumirea de problemă a adaptării hedoniste.

Dar de ce ar fi un subiect de preocupare pentru economie? Normal, un domeniu care încearcă să maximizeze utilitatea ar trebui măcar să fie perfect conștient de acest lucru.

Astăzi, se crede că, pe cât avem mai mult, pe atât suntem mai fericiți și mai liberi. Unii stoici vedeau situația exact invers. Un exemplu edificator găsim la Diogene din Sinope, mai cunoscut ca Diogene Cinicul. El credea că, pe cât avea *mai puține*, pe atât era *mai liber*. Astăzi, noi credem exact contrariul.

Să fim bine înțeleși: nu propun aici să renunțăm la posesiunile noastre, ci doar vreau să arăt că este o poveste fără sfârșit. Suntem nemulțumiți de la natură – așa cum am văzut, neputința de a fi complet sătul este un lucru pe care natura umană l-a avut în ea însăși de la bun început; Diogene constituie o rară excepție. E împotriva firii omului, scria Kant, „să încetezi să mai posezi, să te bucuri la un moment dat și să fii satisfăcut".[769] Întrebarea este *în ce măsură* trebuie să cedăm acestei metaînsușiri a ființei umane și cum să ne limităm pe noi înșine? Nu trebuie să vrem tot ceea ce ne putem dori.

Tautoutilitatea, Max-U

O, fericire! Țelul și sfârșitul ființării noastre!
Alexander Pope, *Eseu despre om*

Teoria economică consideră că orice om, indiferent de ceea ce face, își maximizează utilitatea. Numim această concepție abordare economică. Ideea datează de ceva timp, de când Gary Becker decreta că „abordarea economică este una cuprinzătoare, care poate fi aplicată oricărui comportament

[769] Volf, „In the Cage of Vanities", 172. Kant, *Critica rațiunii pure*. Sau „Insațiabilitatea ține de alcătuirea elementară a ființelor umane".

uman, fie că presupune prețuri bănești sau prețuri fictive impuse administrativ, decizii repetate sau ocazionale, decizii majore sau minore, finalități emoționale sau mecaniciste, persoane bogate sau sărace, bărbați sau femei, adulți sau copii, minți sclipitoare sau nătânge, pacienți sau terapeuți, oameni de afaceri sau politicieni, profesori sau studenți".[770]

Dar ce înseamnă acest cuvânt, „utilitate"? Avem multe modele pentru maximizarea utilității și am putea petrece ani de-a rândul studiind calculele de optimizare. În tot potopul de definiții și demonstrații matematice, manualele noastre „riguroase" au uitat să explice clar ce anume *înseamnă*, efectiv, termenul „utilitate". Nici nu-i de mirare, fiindcă știu ele prea bine ce fac: dacă l-ar defini, studenții și-ar pierde repede interesul față de manual. Mai bine să te faci că plouă și să atragi atenția asupra stufosului aparat matematic. „Utilitatea" se presupune că ar fi țelul oricărei activități umane, drept care haideți să examinăm acest cuvânt și să vedem cât de departe putem merge cu el: „Pentru a răsturna o ipoteză, uneori nu trebuie să faci nimic altceva decât s-o împingi cât de departe poate merge".[771]

Găsim următoarea definiție a utilității în *Collins Dictionary of Economics*:[772]

> Utilitate: Satisfacția sau plăcerea pe care individul o derivă din consumul unui bun sau serviciu.

---

[770] Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, 8. Vezi și Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 8.

[771] Diderot, *Diderot's Selected Writings*, 77.

[772] Termenul „utilitate" nici măcar nu apare în indicele unor manuale de economie. În Mankiw, *Principles of Economics*, apare la pagina 442 – utilitatea este în același timp fericire și satisfacția pe care o persoană o simte în privința situației sale de viață. Utilitatea este măsura prosperității. Din nou, e vorba de definirea unor sinonime, pentru că e tot atât de posibil să spui că fericirea este gradul de utilitate sau satisfacție și că satisfacția este gradul de fericire și utilitate.

Bineînțeles că utilitatea, satisfacția și plăcerea sunt astfel sinonime – în citatul mai sus menționat, putem așeza acești termeni oriunde, fiecare în locul celuilalt. E ca și cum am defini ceva ca A = A, unde A poate să fie utilitatea, satisfacția, fericirea sau plăcerea. Motiv pentru care, dacă ar fi să rescriem fraza, am obține:

> Utilitatea este utilitatea pe care individul o capătă prin consumul unui bun sau serviciu.[773]

Sigur, nu poate fi adevărat că un individ își maximizează constant utilitatea numai prin intermediul bunurilor și al serviciilor. Câteodată, de pildă, el mai și doarme, stă degeaba, doarme mai mult decât i-ar fi necesar pentru refacerea forțelor sau stă la povești cu copiii și prietenii. Niciun om rezonabil n-ar considera că aceste activități ar fi un consum de bunuri sau servicii. În acest punct, se întâmplă de obicei un lucru remarcabil: definiția utilității se extinde pentru a include dormitul, jucatul cu copiii și așa mai departe. Dacă vrem să rămânem consecvenți ideii că individul își maximizează permanent utilitatea, orice-ar fi, atunci trebuie să renunțăm la definiția „îngustă", fără echivoc. Vom obține:

> Utilitatea este utilitatea (satisfacția sau plăcerea) pe care individul o obține prin consumul unui bun sau serviciu, prin odihnă, prin muncă etc. (înțelegând aici orice lucru care îl face pe individ să se simtă subiectiv fericit, adică, altfel spus, care sporește utilitatea).

O altă soluție ar fi să extindem înțelesul termenului „consum" asupra oricărei activități care sporește utilitatea consumatorului. Bineînțeles, rezultatul va fi același:

---

[773] Dacă traducem „consumul de bunuri sau servicii" în limbaj uzual, vom constata că utilitatea este utilitatea pe care individul o capătă prin consum.

Utilitatea se obține de către individ prin consumarea (sau efectuarea) a ceea ce sporește utilitatea.

Nu e nevoie să mai continuăm cu acest exercițiu – e limpede că orice afirmație despre maximizarea unei asemenea utilități va fi în mod natural validă. Vom obține o tautologie:

Utilitatea se obține de către un individ prin activități care cresc utilitatea.

Și, dat fiind că fiecare om are utilitate din altceva, vom obține:

Un individ face ceea ce vrea să facă.

Putem vedea că avem în față o frază fără noimă – motiv pentru care poate fi constant „validă", fiindcă spune că A = A. În acest mod, este posibil să încerci să explici economic, de exemplu, dragostea unei mame pentru copilul ei și să spui că mama obține utilitate din faptul că-și iubește copilul. Iar orice sacrifică ea pentru copil, este pentru că îi maximizează utilitatea – de exemplu, își alăptează copilul pentru că obține utilitate din acest lucru. Ceea ce, bineînțeles, e unul și același lucru cu a spune că o mamă își alăptează copilul fiindcă vrea să-l alăpteze. Dar un economist ar ajunge să fie prins într-un cerc, fără a spune nimic nou. Dacă o mamă nu și-ar alăpta copilul, economistul ar explica imediat, cu iscusință, *că mama nu a alăptat pentru că obține utilitate din faptul că nu alăptează.*[774]

[774] „Ipoteza că orice comportament este egoist e cea mai parcimonioasă pe care o putem concepe, iar oamenilor de știință le place nespus să explice multe cu foarte puțin. Dar nu putem conchide, nici în general, nici cu orice ocazie dată, că egoismul ar fi cea mai larg răspândită motivație. Uneori, lumea e încurcată, iar explicația cea mai zgârcită e greșită. Ideea că interesul propriu pune lumea în mișcare se vede respinsă de câteva realități banale. Unele

Alternativ, putem defini în sens restrâns utilitatea, cum ar fi aceea provenită din bunurile care pot face obiectul unui schimb comercial, dar atunci ajungem la concluzia că modelul lui *homo economicus* nu știe cum să explice *orice* comportament uman.[775] Cu toate acestea, economiștii nu au fost mulțumiți cu această concluzie (testabilă) și au redefinit termenul „utilitate" în așa fel încât să cuprindă totul – inclusiv utilitatea (prezumtivă, așteptată) adusă de recompensele din viața de apoi. Atunci când includem totul sub umbrela termenului „utilitate", până și martirii de felul Sfântului Francisc devin niște maximizatori egoiști ai propriei utilități (chiar dacă postume). Cu aceasta, economia a căzut în capcana marxistă a falsificării popperiene[776] și a imposibilității de testare a modelelor care spun, în fapt, că omul face ceea ce vrea să facă. Dacă un individ maximizează utilitatea, definită de fiecare pe cont propriu, Popper va întreba imediat: Cum ar trebui să acționeze un

---

forme de comportament care oferă ajutor nu beneficiază de un răspuns pe măsură, deci nu pot fi explicate prin interesul propriu pe termen lung. Părinții au un interes egoist în a-și ajuta copiii, presupunând că aceștia din urmă îi vor îngriji la bătrânețe – dar nu este în interesul egoist al copiilor să asigure o asemenea îngrijire. Dar uite că mulți o fac", Elster, *Nuts and Bolts for the Social Science*, 54. Vezi și Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 10.

[775] În locul cuvântului „utilitate", Albert O. Hirschman folosește „interes". Implicațiile sunt însă aceleași; deși pare să laude principiul, el însuși admite: „A devenit o simplă modă, la fel ca o paradigmă (*à la* Kuhn), și majoritatea acțiunilor omului au fost brusc explicate prin interesul propriu, uneori până la punctul de tautologie", Hirschman, *The Passion and the Interests*, 42.

[776] Sir Karl Popper a propus recunoașterea argumentelor științifice în funcție de posibilitatea de falsificare a postulatelor lor. Ce trebuia să se întâmple, pentru ca o teorie dată să fie dovedită ca falsă? Dacă există asemenea variante realiste, care, în ciuda acestui fapt, nu sunt dovedite, teoria dată poate fi considerată științifică. Pe de altă parte, însă, dacă teoria dată explică toate comportamentele posibile, atunci devine pseudoștiință. Popper, de exemplu, arată de ce abordarea marxistă a istoriei părea neștiințifică: Marx era capabil să explice absolut totul despre teoria sa, ba chiar și situația aparent opusă. Dacă o teorie dată reușește să explice toate situațiile imaginabile cu putință, de exemplu, în contextul teoriei luptei de clasă, atunci ceva este greșit undeva. Dacă teoria poate să explice totul, acest lucru nu-i este punctul forte, ci punctul slab.

individ pentru a *nu*-și maximiza utilitatea? Cu alte cuvinte, se poate merge în direcția opusă funcției de optimizare? Dacă nu este posibil să fie prezentat un exemplu imaginabil, atunci teoria nu este falsificabilă și devine, în fapt, fără sens.

Dar să revenim la firul principal al discuției. Cum observa Caldwell, dezvoltând o idee a lui Hutchison:

> Știința conține enunțuri care fie sunt apte de falsificare prin observație empirică, fie nu sunt. Cele care nu se pot imagina ca falsificabile în acest mod sunt tautologii, deci, ca atare, lipsite de orice conținut empiric. Rezultă prin urmare că propozițiile de teorie pură nu au conținut empiric.[777]

Mai departe, Caldwell scrie: „Urmărirea interesului propriu, se afirmă, nu mai poate folosi la nimic dacă este definită prea îngust (...) și se golește de conținut dacă este definită prea larg, pentru că atunci orice comportament este unul maximizant".[778]

Putem învăța din greșeli, dar nu și din tautologii. Tautologiile sunt un exercițiu util în aplicarea metodelor logice. Ele nu permit, prin definiție, nicio eroare, dar rămân cu toate acestea întotdeauna valide și „adevărate". Ele nu sunt absurde, nu reprezintă un *nonsens*, dar le lipsește *sensul*, sunt goale de *conținut*. „Tautologia nu are condiții de verificare a adevărului, din moment ce este necondiționat adevărată; și o contradicție este adevărată fără nicio condiție. Tautologiilor și contradicțiilor le lipsește sensul. (...) Tautologiile și contradicțiile nu sunt imagini ale realității. Ele nu reprezintă nicio posibilă situație. Pentru că primele admit toate situațiile posibile, iar cele din urmă, niciuna".[779]

---

[777] Caldwell, *Beyond Positivism*, 108.

[778] *Ibid.*, 146.

[779] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.461–4.462.

Și aici ajungem la un paradox hotărâtor. Mândria economiștilor, faptul că modelul lui *homo economicus cuprinde toate posibilitățile* și, ca atare, poate să explice *totul*, ar trebui să fie în realitate cea mai mare rușine a noastră. Dacă noi putem explica *orice* cu un termen sau cu un principiu despre care nu știm ce anume înseamnă, atunci trebuie să ne punem întrebarea ce anume explicăm, de fapt.

Că tot a venit vorba: nu e adevărat că gândirea abstractă ar face întotdeauna lucrurile mai simple. Uneori le putem și complica, la fel de bine. Friedrich Nietzsche a remarcat această realitate, când vorbea despre cum ne poate face cogniția teoretică să devenim orbi în fața unor lucruri evidente. Drept exemplu putem lua povestea lui Oedip. Cu toate că (sau poate tocmai pentru că) Oedip este cel mai înțelept om din neamul lui (fiindcă reușește să dezlege ghicitoarea Sfinxului), el rămâne complet orb în fața normalității evidente. Nu doar că nu știe acel lucru elementar pe care îl știe orice copil (cine sunt mama și tatăl lui), dar nici măcar că a comis (inconștient!) patricid și incest.

Era economistului – vremea datoriilor și prăbușirea lui Icar

Aristotel considera că slăbiciunea cea mai mare a omului este excesivitatea. Fiecare caracteristică (până și cele bune), dusă la extremă, devine dăunătoare. Astfel, dragostea covârșitoare amenință să devină gelozie sufocantă, grija sănătoasă pentru sine poate deveni egoism insuportabil, în care orice alt lucru în afară de mine și interesele mele își pierde legitimitatea. Din acest motiv, Aristotel este adesea numit filosoful

auritei căi de mijloc. Unica însușire, scrie Aristotel, care nu poate fi nicicum dusă la extremă sau excesiv cultivată este *moderația*. Numai că tocmai de moderație ducem lipsă; în vremuri recente, ne-am lăsat prea mult tentați de avuție, exact la fel cum Icar a fost tentat să zboare prea aproape de soare.

Poate că epoca noastră se va înscrie în istorie sub numele de Era Datoriilor. În ultimele decenii, îndatorarea noastră a crescut, dar nu din cauze de penurie, ci din surplus și excesivitate. Societatea noastră nu suferă de foamete, dar trebuie să rezolve altă problemă: cum să găzduiască o masă pentru cineva care s-a umplut până la refuz. O zicală folosită în Slovacia exprimă foarte sugestiv această situație: *ochii ar mânca, dar burta-i plină*. În Roma antică, atunci când bucatele alese și ispita gusturilor depășeau capacitatea stomacului, conflictul dintre ochii flămânzi și stomacul supraplin fizic era rezolvat cu ajutorul legendarelor vomitorii. În societatea noastră, așa ceva se consideră a fi inestetic – drept pentru care am creat noi provizii alimentare care să rezolve această situație.

Problema în partea noastră de lume este *cum să mâncăm și, în același timp, să nu mâncăm* (deși, bineînțeles, pentru partea fundamentală a istoriei noastre, și azi multă lume rabdă de foame). Am inventat smântâna fără grăsime și untul fără unt. Eliminăm tot ce e mai hrănitor din mesele noastre.[780] În acest context, e interesant să consemnăm și cuvintele lui Iisus:

[780] În culturi anterioare, unde caracteristica predominantă era penuria reală, cea mai valoroasă parte din carne era considerată grăsimea (de unde și expresia biblică „grăsimea pământului" : „ Și vă voi da tot ce e mai bun din țara Egiptului și vă veți hrăni cu grăsimea pământului", Facerea 45:18) și seul, în timp ce carnea slabă era aruncată la câini. Iar Prometeu l-a păcălit pe Zeus cu o grămăjoară de carne care părea grasă; tocmai pe aceea a ales-o Zeus. În ziua de azi, felul în care noi privim carnea este cel contrar.

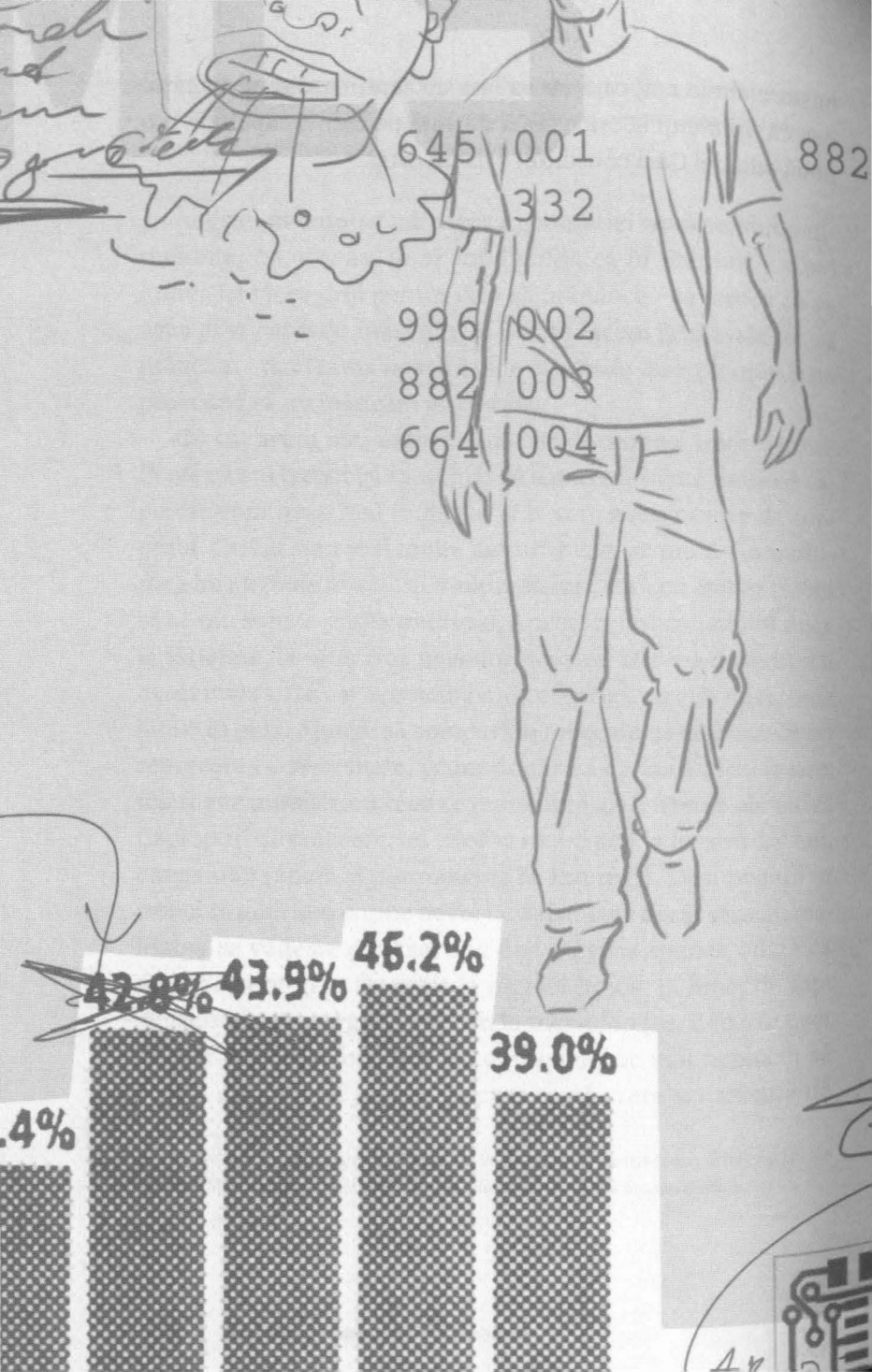
> Nu purtați grijă pentru viața voastră ce veți mânca și ce veți bea, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca; oare nu este viața mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea?[781]

Aceste cuvinte se adresează generației noastre supraalimentate, cu aceeași forță inteligibilă ca în vremurile când lumea își făcea griji pentru ce o să mănânce - se temea că va avea *prea puțin* de mâncare. Și noi ne facem griji astăzi ce să mâncăm - dar teama noastră vine exact din direcția opusă: ne preocupă să nu mâncăm *prea mult*.

Cu cât avem mai mult, cu atât ne dorim mai mult. De ce? Poate că am crezut (și asta chiar că sună realmente intuitiv) că, pe cât vom avea mai mult, pe atât vom avea nevoie de mai puțin. Cu cât sunt mai multe lucrurile care se mută din mulțimea lui „*trebuie să am*" în mulțimea lui „*am*", cu atât ar trebui să se micșoreze prima mulțime. Am crezut că consumul duce la sațietate, la săturarea nevoilor noastre. Dar s-a dovedit a fi exact invers. Cu cât avem mai multe lucruri, cu atât ne trebuie altele în plus. Ajunge să comparăm tot ce nu ne trebuia, ce nu reprezenta o necesitate, acum douăzeci de ani (calculatoare, telefoane mobile), cu ceea ce reprezintă azi o nevoie obiectivă (laptopuri ultraușoare, un telefon mobil nou la fiecare doi ani, conexiune rapidă și permanentă la Internet). Deși bogații ar trebui să aibă mai puține nevoi nesatisfăcute decât săracii, realitatea se vădește a fi exact pe dos. Keynes spunea odată că salariile sunt greu de urnit la mersul în jos. Ei bine, de fapt consumul este cel greu de urnit la mersul în jos. E foarte ușor să urci pe scara consumului, dar asimetric mai neplăcut să cobori de unde ai plecat. Fiecare nouă vrere satisfăcută dă

[781] Evanghelia după Matei 6:25 (Varianta în românește a acestui verset, la fel ca și cea din nota imediat anterioară, sunt preluate după Versiunea Anania a *Bibliei* ortodoxe - n.t.).

naștere alteia noi, care ne va lăsa cu sentimentul necesității. Așa că fiți atenți la orice nouă dorință pe care o căpătați – e o nouă adicție! Căci consumul e ca un drog.


645 001
882
332
996 002
882 003
664 004
.4%
42.8%
43.9%
46.2%
39.0%

9 | Progresul, noul Adam și economia sabatului

Nu putem vedea nimic până ce nu suntem posedați de ideea de a vedea, până ce nu ne-o băgăm în cap – după care abia dacă mai putem vedea altceva.

Henry David Thoreau[782]

Progresul

La fel cum Regina Elisabeta a Angliei i-a întrebat, în 2008, pe economiști de ce nu au fost în stare să prevadă criza economică iminentă, Václav Havel, ca reacție la criză, a întrebat despre semnificația creșterii. „De ce trebuie să crească toate permanent? De ce trebuie să crească industria, fabricația și producția? De ce trebuie să crească orașele fără niciun rost, în toate direcțiile, până ce nu mai rămâne fir de peisaj nicăieri, nici măcar un petic de iarbă?"[783] Așa cum singur își amintește Havel, pe durata celor peste cinci ani petrecuți în închisoare, sub regimul comunist, și el a trebuit să muncească permanent, dar în marea majoritate a cazurilor era un efort în totalitate fără rost – „muncă de dragul muncii". Creșterea economică are întotdeauna un sens sau e doar creștere de dragul creșterii?

Atunci când există prea mult din ceva, se întâmplă adesea să nu observăm. Și tendința este să ne scape cele mai importante lucruri – tocmai pentru că părem să fim atât de siguri de

[782] Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*, 96.

[783] Havel, interviu cu R. Kalenská, „Někdy se mě zmocňuje pocit..." [Uneori am așa, un sentiment de zădărnicie...], în *Lidové noviny*, Kalenská, 15 noiembrie 2008.

ele. Unul dintre aceste lucruri este ideea de progres. E peste tot în jurul nostru. La televizor, în reclame, în discursurile politice, în gura economiștilor. Este imperativul indiscutabil al timpului nostru, ceva atât de la sine înțeles, încât nici nu mai băgăm de seamă. Ne putem uita la sistemul nostru ca și cum ar fi nițel ca iluzia din trilogia *Matrix*. Mai concret, ideea de creștere are puterea să ne controleze, ba chiar într-un mod care ne transformă în sclavi. Cu vorbele lui Morpheus, „suntem ținuți într-o închisoare pe care n-o putem mirosi, n-o putem gusta, n-o putem atinge".[784]

Recenta criză economică globală a arătat cât de dependenți suntem de creștere și cum acceptăm o scădere a PIB-ului cu o dezamăgire cvasireligioasă, atunci când luăm poziție față de modificări cu zecimi de punct procentual.

Dar de unde vine această anticipare a creșterii fără sfârșit? Totul sugerează că nu este decât ideea de progres în haine diferite – mai întâi, într-o formă religioasă (raiul), iar ulterior, într-o formă laică (raiul pe pământ). E treaba (datoria, din păcate!) pieților, a statului, a științei, iar uneori chiar a tuturor la un loc, să *asigure* progresul sau creșterea, ca și cum creșterea economică ar fi aceea care se presupune că ne aduce mai aproape de raiul pe pământ. Orice poticneală a PIB-ului ne îndepărtează de acest țel și este considerată un lucru rău. Creșterea este cel mai mare bine; așa spun toți, nu doar în economie, ci, adesea, și în sfera socială, și în cea politică.

Înaintea Revoluției Industriale, nimeni nu se aștepta la cine știe ce mare creștere. Pe-atunci, ne impresiona rapiditatea ei,

---

[784] Pentru mai multe comentarii, vezi Irwin, *The Matrix and Philosophy*, capitolul de Daniel Barwick, „Neo-Materialism and the Death of the Subject", 258. Și mai departe: „Inteligențele care țin prizoniere ființele umane în Matrice trebuie să-și controleze victimele conform propriilor dorințe ale acestora". În Irwin, *The Matrix and Philosophy*, capitolul lui James Lawler, „We Are (the) One! Kant Explains How to Manipulate the Matrix", 139.

pe când azi ni se pare ceva complet automat.[785] Mai mult, azi concepem progresul în termeni economici și tehnici. Înainte, progresul era perceput mai mult sau mai puțin în plan spiritual și interior, dar astăzi noi am laicizat ideea și am legat-o de lumea *exterioară*. Măsurarea consecventă a PIB-ului a fost implementată în Statele Unite pentru prima oară în 1790, deși omenirea se descurcase foarte bine fără ea până atunci. Nu aveam nevoie să știm cu câte puncte procentuale sau zecimi de punct eram mai bogați decât în anul anterior, nici cât de bine stăm în comparație cu alte țări. Întâmplător, în anul 1790, PIB-ul real pe cap de locuitor era de 1.025 de dolari în prețurile de azi, adică de aproape 40 de ori mai mare decât cel din prezent.[786] În ultimii douăzeci de ani, PIB-ul real pe locuitor al Statelor Unite a crescut cu 37 la sută. Impresionant? Poate. Dar ni se pare de apreciat sau ne simțim mulțumiți? Nu prea.

Istoria progresului – (carc)Era de Aur

Așa cum am văzut cu Ghilgameș și cu vechii greci din Antichitatea timpurie, la început nici nu prea exista noțiunea de progres. Domnea o noțiune ciclică a timpului, fără nicio evoluție; totul se învârtea într-un cerc, la fel ca anotimpurile. Rolul lor este să se schimbe și să se întoarcă, nimic mai mult. Această ciclicitate era adesea însoțită de ritualuri menite să faciliteze reîntoarcerea unui anotimp. În plus, poveștile aveau loc într-un timp nedefinit, într-un fel de buclă temporală (care nu se întâmpla niciodată, dar avea loc mereu). Și, în al treilea

[785] E izbitor când îți dai seama că, până la ultimele două generații, practic toate generațiile de copiii s-au jucat cu același tip de jucării din lemn. Aici n-a fost un mare progres, n-a fost o mare schimbare în dotările standard ale gospodăriei – până acum.

[786] Johnston and Williamson, *What Was the U.S. GDP Then?*

rând, multe dintre aceste culturi credeau că Era de Aur a omenirii trecuse deja, nu că avea să urmeze. Omul fusese creat mai bun decât era și, cu cât ne aflam mai departe de începuturile noastre, cu atât lucrurile stăteau mai rău, și noi împreună cu ele – exact opusul modului în care gândește civilizația noastră de azi. Astăzi, noi ne simțim recunoscători că progresul ne-a scos din vremurile vechi, „primitive".

Gânditorii iudei și, ulterior, cei eleni au venit cu un concept liniar al timpului, care înglobează evoluția istorică. Sociologul Robert Nisbet constată că „nicio altă idee nu a fost mai importantă decât (...) Ideea de Progres în civilizația occidentală, timp de trei de mii de ani".[787] În ciuda faptului că ideea de progres nu poate fi considerată un concept modern[788], varianta ei laicizată și economizată a devenit o rațiune de a fi pentru economie, știință și politică și este un lucru cu care civilizația noastră a crescut de-a lungul timpului și pe care a ajuns pur și simplu să se bazeze.[789] Binele pare să fie mereu la un pas, imediat după următoarea cotitură. Gânditorul britanic C.S. Lewis a exprimat odată și mai ironic lapidar această idee: „binele = ce urmează".[790] Și suntem atât de obsedați de creșterea maximă permanentă, încât ne arătăm dispuși să-i punem la picioare sacrificiul îndatorării noastre. Nu doar în perioade de recesiune și criză, ci și în momente de creștere economică relativ generoasă. Așa multă creștere a fost indusă

[787] Nisbet, „Idea of Progress", 4.

[788] În prezent, o lucrare cvasiclasică pe această temă, veche de aproape un secol, este aceea a lui Bury, *The Idea of Progress*, care începe cu Iluminismul. Nisbet, atât în cartea sa *The History of the Idea of Progress*, cât și în articolul „The Idea of Progress: A Bibliographical Essay", începe cu (am putea spune numai cu) grecii. Și, cu toate că îi menționează pe iudei în treacăt, nu le dedică un studiu propriu-zis: „Începem cu Hesiod (circa 700 î.e.n) și ale sale *Munci și zile*", scrie Nisbet în articolul său.

[789] Volf spune: „dar pentru mulți din secolul al XVII-lea și după aceea, Mamona a părut un stăpân din ce în ce mai atrăgător", în Volf, „In the Cage of Vanities", 170.

[790] C.S. Lewis, *Evolutionary Hymn*, 55–56.

cu steroizii datoriei, încât o mare parte din expansiunea anilor recenți n-a fost Produs Intern Brut, ci Produs Îndatorat Brut. Am devenit hiperobsedați de ideea creșterii. Nu prea știm exact spre ce anume creștem, dar compensăm acest neajuns prin accelerare.[791]

Dar chiar este firesc? Controversa dacă progresul lui *techne* duce spre Era de Aur sau ne îndepărtează de ea se întinde peste multe civilizații. Nici măcar grecilor antici nu le era prea clar. De exemplu, Hesiod afirmă: „Epoca de Aur a fost atunci când nu exista niciun fel de cunoaștere, dar, în același timp, nici rele care să strice virtutea morală și fericirea tuturor".[792] Putem deslușI aici un semnal de avertizare, că progresul și cunoașterea vin adesea cu prețul pierderii fericirii, calmului și armoniei.[793]

Iluminismul a venit mai târziu cu noțiunea că, la începuturile omenirii, viața în starea ei naturală era, în cuvintele lui Thomas Hobbes, „nemiloasă, brutală și scurtă".[794] Această teorie afirmă că paradisul se găsește în viitor și, mai mult decât atât, că este o *sarcină a oamenilor*, tehnică și științifică (deci nu spirituală). Astfel, la mijlocul secolului al XIX-lea, „Fichte proclama că adevăratul paradis nu este un dar divin de care omenirea să se fi bucurat în trecutul îndepărtat, ci un tărâm al făgăduinței pe care omenirea trebuie să se ostenească să-l cucerească, într-un viitor nu foarte îndepărtat".[795]

---

[791] Aceasta este o parafrază a aforismului care-l are ca autor pe spiritualul scriitor polonez Stanislaw Jerzy Lec: „Știm că suntem pe o pistă greșită, dar compensăm acest neajuns prin faptul că accelerăm".

[792] Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 9.

[793] Vezi și Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. În Protagoras, grecii își dau seama că „știința în același timp ne salvează și ne transformă, ne ajută să ne atingem scopurile, dar le și remodelează", 91. Pentru o analiză antropologică mai detaliată, vezi Eliade, *Cosmos și istorie*.

[794] Hobbes, *Leviathan*, xliii.

[795] Volf, „In the Cage of Vanities", 175.

Dar putem depista acest fir ideatic chiar mult mai departe în timp, în Antichitatea greacă, unde a prevalat o noțiune similară: „Nu mult după aceea, Protagoras, primul și cel mai mare dintre sofiști, și-a făcut emfatic cunoscută convingerea că istoria omului este una a evadării din ignoranță primitivă, spaimă ancestrală și pustiu cultural, una a înaintării pas cu pas spre condiții mereu mai bune de viață, consecință a progresului constant al cunoașterii".[796] Xenofan, spre sfârșitul celui de-al VI-lea secol înaintea erei noastre, credea că „zeii nu le-au arătat oamenilor toate lucrurile de la început, dar oamenii, prin osteneala lor, găsesc de-a lungul timpului ceea ce este mai bine".[797]

Platon descrie în *Protagoras* o scenă mișcătoare, în care „Prometeu se tânguie de pedeapsa amarnică pe care a primit-o de la Zeus pentru «crima» de a fi adus oamenilor focul, stimulându-i asfel să se ridice intelectual și cultural și să-i emuleze pe zeii înșiși. Nu există pasaj mai emoționant în toată literatura decât acela în care Prometeu, înlănțuit într-o eternitate a pedepsei, povestește cum a găsit omenirea într-o stare de plâns pe pământ – oamenii erau supuși la toate felurile de lipsuri cu putință, veșnic înspăimântați de orice, ignoranți, trăind ca animalele în peșteri. El a adus omului darul focului, dându-i speciei umane posibilitatea ca, prin propriile eforturi, să urce încet-încet pe scara culturii, să învețe limbajul, artele și meșteșugurile, tehnologia și cum să trăiască pașnic în grupuri și federații".[798]

---

[796] Nisbet, „Idea of Progress", în secțiunea „Greek Poets, Sophists, and Historians on Progress".

[797] Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 11.

[798] Nisbet, „Idea of Progress". El continuă: „Tucidide, în a sa istorie a Războiului Peloponeziac, dedică primele câteva paragrafe sublinierii ideii că, în vremurile străvechi, grecii trăiau exact la fel ca barbarii și sălbaticii contemporani, dar că, într-o lungă perioadă de timp, ei se ridicaseră spre măreție prin propriile strădanii".

Vedem aici un aspect oarecum similar cu cel din povestea Edenului. În ambele cazuri, *cunoașterea* a fost aceea care a adus o schimbare fundamentală în condiția omului, fie că vorbim de Pomul Cunoașterii Binelui și Răului sau de *cunoștințele* tehnologice ale lui Prometeu. Cunoașterea pare să aducă după sine progresul, dar, în același timp, stârnește mânia lui Dumnezeu sau a zeilor și deteriorează relația Lui sau a lor cu oamenii.

Sfârșitul viitorului și preoții moderni

Progresul material a devenit, în multe privințe, religia laică și o speranță primordială a timpurilor noastre. Cum spune Robert Nelson, un economist care a studiat extrem de minuțios și a scris două cărți despre acest subiect, „mulți economiști cred în progres într-un mod religios, ca în ceva care schimbă semnificativ condiția umană elementară, în mai bine".[799] Economistul Robert Samuelson a reprezentat ideea după cum urmează: „Orice eră își are iluziile ei. A noastră a fost această credință ferventă în puterea prosperității".[800]

Noi, economiștii, suntem desigur oarecum conștienți – sau măcar Frank Knight era –, că trăim într-un „mediu în care știința, ca atare, este o religie".[801] Apoi, religia nu trebuie neapărat să aibă o divinitate (pre)definită. Definiția general acceptată, adoptată de Curtea Supremă de Justiție a Statelor Unite (inspirată de Paul Tillich, poate cel mai important teolog protestant al secolului XX), admite „o mare diversitate de

[799] Nelson, *Economics as Religion*, xix. Cealaltă carte de interes ar fi Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*.

[800] *Ibid.*, 81.

[801] Knight, *Freedom and Reform*, 46.

«sisteme de convingeri» drept religii valide, chiar și atunci când acestea «evită orice referire la entități sau forțe supranaturale»".[802] O idee de progres la origine religioasă a fost laicizată într-o credință tehnică, conform căreia știința ne poate salva și bogățiile pot nu doar să ne facă fericiți (un rai pe pământ personal și individualist), ci pot îmbunătăți și starea societății ca atare (raiul general pe pământ).

Visuri despre sfârșitul avariției

Nu doar că facem automat legătura între marile speranțe materiale și progres, dar avem și visuri sociale despre sfârșitul avariției, legate de progres. Noțiunea că *progresul poate salva lumea* a îmbrăcat forma speranței sociale prin excelență. David Hume credea că, „dacă natura ne-ar înzestra cu un surplus de posesiuni materiale și toată lumea ar avea de toate, destul, atunci ar fi neîndoios că toate virtuțile ar înflori în acel stat binecuvântat".[803] Nedreptatea ar dispărea și „ca urmare nu ar mai fi necesară administrarea justiției". John Stuart Mill, unul dintre părinții științei economiei[804], credea că „zdrobirea oamenilor între ei, nimicirea, datul din coate ascuțite și călcarea în picioare" nu sunt decât sindromul unei erei de tranziție.[805] Atunci când se va încheia, noi vom ajunge la o *eră stabilă*, în

[802] Nelson, *Economics as Religion*, xxiv.

[803] În Hume, *Selections*, 203–204.

[804] Publicată prima oară în 1848, lucrarea lui Mill a devenit repede „sfânta scriptură" a economiei engleze din secolul al XIX-lea. Editorul unei recente reeditări o intitulează: *Principiile economiei politice, cu câteva din aplicațiile lor în filosofia socială*, ix.

[805] Mill, *Principles of Political Economy*, 4.6.2: „Mărturisesc că nu mă farmecă idealul de viață propovăduit de cei care cred că starea normală a ființelor umane este aceea de a se lupta ca să răzbească; de cei care cred că obiceiul de a călca în picioare pe alții, a zdrobi, a împinge cu coatele și a te înghesui, care face parte din tipul existent de viață socială, ar fi cea mai de dorit soartă a ființei umane, și nicidecum simptomele dezagreabile ale uneia din fazele

care „nimeni nu își dorește să fie mai bogat".[806] Mill, însă, scrie următoarele, într-un capitol intitulat „Despre statul staționar":

> Dar când studiază orice mișcare progresivă, care de la natură nu poate fi nelimitată, mintea nu se va mulțumi doar să stabilească legile mișcării, ci trebuie să-și pună întrebarea care se naște de la sine: în ce scop? Spre care punct ultim tinde societatea în progresul său industrial? Atunci când progresul va înceta, în ce stare ne putem aștepta ca el să lase omenirea? Economiștii politici nu se poate să nu fi văzut dintotdeauna, cu mai multă sau mai puțină claritate, că avuția nu sporește la infinit.[807]

Nu trebuie să uităm că economia a fost, mult timp după începuturile ei, o „știință mohorâtă". La început, în mare parte din cauza lui Thomas Malthus, progresul economic avea tendința să producă o *stare staționară* tristă și mohorâtă. Ca și cum, ca să zicem așa, ținteam către un iad pe pământ. Cum anume s-a întâmplat ca o știință tristă să devină una fericită și optimistă, una care crede în progres, e o întrebare care merită studiată. Într-o anume măsură, îi putem împărți pe economiști în optimiști (ne așteaptă raiul pe pământ) sau pesimiști (va să vie Armaghedonul economic). Mill și Hume par să fie primii optimiști. Keynes li s-a alăturat în anii 1930, când și-a exprimat speranța că un asemenea rai pe Pământ va fi posibil de atins în următoarea sută de ani. Apoi va avea loc „cea mai mare schimbare din evoluția materială (și, după cum ar părea să reiasă din fragmentul de mai jos, nu numai materială) a omului, apărând astfel un om nou – un nou Adam, mult diferit, care se va destinde și nu va trebui să zorească încontinuu:

---

progresului industrial. Poate să fie o etapă necesară din progresul civilizației, care le așteaptă în viitor și pe acele națiuni europene destul de norocoase încât să fi fost ferite până acum", 88.

[806] Mill, *Principles of Political Economy*, 4.6.2.

[807] Mill, *Principles of Political Economy*, 4.6.

Trag concluzia că... problema economică ar putea fi rezolvată sau că măcar ar putea ajunge aproape de o soluție în următorii o sută de ani... Lupta pentru subzistență a fost dintotdeauna până acum problema primară și cea mai presantă a rasei umane – și nu doar a ei, ci și a întregului regat biologic, de la începuturile vieții în cele mai primitive forme ale ei. Astfel, am fost împinși anume de natură să evoluăm – cu toate impulsurile și instinctele noastre atavice –, pentru a rezolva problema economică. Dacă problema economică este rezolvată, omenirea se va vedea lipsită de scopul ei tradițional... Timp de multe ere viitoare, vechiul Adam va fi atât de puternic în noi, încât toată lumea va trebui să depună ceva muncă pentru a simți o oarecare mulțumire... Dar trei ore pe zi [de muncă] vor fi chiar suficiente pentru a-l satisface pe vechiul Adam din cei mai mulți dintre noi![808]

După cum se poate vedea, Keynes este probabil unul dintre cei mai mari optimiști, în ceea ce privește progresul economic. El vedea în creșterea economică nu doar salvarea materială, ci, la fel ca David Hume, și o renaștere morală, o uriașă schimbare „în codul moravurilor":

Atunci când acumularea de bogăție nu mai are o importanță socială foarte mare, vor exista mari schimbări în codul moravurilor. Vom putea să ne descotorosim de multe dintre principiile pseudomorale care ne-au bântuit ca un coșmar timp de două sute de ani, prin care am ridicat câteva dintre cele mai detestabile însușiri umane la rangul de virtuți preaînalte... Eu văd că vom fi liberi, așadar, să ne întoarcem la unele dintre cele mai sigure și mai certe principii ale religiei și virtuții tradiționale – la credința că avariția e un viciu, că e un delict să iei cămătă și că iubirea de arginți e odioasă, că pe căile virtuții și ale înțelepciunii sănătoase merg cu adevărat cei care se gândesc cel mai puțin la ziua de mâine. Vom prețui din nou scopurile înaintea mijloacelor și vom prefera binele înaintea

[808] Keynes, *Essays in Persuasion*, 358–373.

folositorului. Îi vom cinsti pe cei care ne pot învăța cum să culegem virtuos și bine frumusețea orei și a zilei, pe acei oameni încântători care sunt capabili să se bucure nemijlocit de lucruri, crinii câmpului care nu se ostenesc, nici nu torc.[809]

Singurele patru lucruri de care avem nevoie ca să ajungem la această stare, numită de Keynes „fericire economică", mai puțin cei aproximativ o sută de ani, sunt:

Puterea noastră de a controla populația, hotărârea noastră de a evita războaiele și disensiunile civile, voința noastră de a încredința științei dirijarea acelor chestiuni care se cuvine să țină de domeniul științei, și rata de acumulare fixată de marja dintre cât producem și cât consumăm; dintre care ultima își va purta singură de grijă, fără probleme, date fiind primele trei.[810]

Keynes își exprima probabil credința în satisfacerea economică a nevoilor noastre cele mai puternice; credința în efectul benefic al progresului material este profesată de o majoritate a marilor personalități din sfera gândirii economice a timpului nostru. De aceea trebuie să creștem permanent – pentru că ne îndreptăm către un paradis pe Pământ.

Economiștii ca preoți

Pentru că grija față de suflet a fost azi înlocuită de grija față de lucruri exterioare, economiștii au devenit și ei personalități foarte însemnate în epoca noastră. De la ei așteptăm să facă interpretări ale realității (ca și cum capriciosul Olimp s-a văzut înlocuit de capriciosul Wall Street), să presteze servicii

[809] Keynes, *Essays in Persuasion*, 369.

[810] Keynes, *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, 373.

profetice (prognoze macroeconomice), să remodeleze realitatea (atenuarea efectelor crizelor, accelerarea creșterii) și, pe termen lung, să îndeplinească rolul conducător pe calea spre Tărâmul Făgăduinței. Samuelson, Friedman, Becker, Knight și mulți alții au devenit evanghelişti pasionați ai progresului economic, nu doar în interiorul propriilor țări, ci și în direcția altor culturi. Nelson numește acest propagandism „Zelul economic" – economiștii „se simt obligați s-o facă".[811] Așa cum avea să scrie Gary Becker, într-un tribut personal, Friedman avea „zelul unui misionar în adorarea adevărului... și un zel fără margini în a-i convinge pe păgâni".[812]

Până la urmă, credința lui Fukuyama exprimată în *Sfârșitul istoriei*, prin victoria capitalismului democratic, este grăitoare. Unica provocare constă acum în a-i convinge pe toți cetățenii de credința (economică) justă și a o exporta spre alte culturi, spre „păgâni", care încă nu s-au „maturizat" economic. Avem raiul economic la o zvârlitură de băț și vrem să-l facem accesibil și altora. Și, la fel ca majoritatea religiilor, cu cât are mai mulți aderenți, cu atât le merge mai bine apostolilor săi inițiali. Comerțul internațional pare să fie avantajos pentru țările sărace, dar cu siguranță este și mai și pentru cele dezvoltate.

După cum bine știm, raiul economic nu a fost chiar atât de ușor de realizat și probabil că nici nu va fi ceva timp de-acum înainte. Ar trebui, în cele din urmă, să ne dăm seama că supraevaluarea rolului economiei este o disciplină mai degrabă larg răspândită în ziua de azi.[813] Cu toate acestea, este bine să nu uităm că Marx însuși a început. Marx a fost acela care credea efectiv (în mod paradoxal) că economia și știința economiei

---

[811] Nelson, *Economics as Religion*, 162.

[812] Becker, *Milton Friedman*, 145, 146.

[813] Vezi, de exemplu, Stigler, „Economics: The Imperial Science?". Stigler susține: „Astfel că economia este o știință imperială: ea a abordat probleme centrale dintr-un număr considerabil de discipline sociale învecinate, cu și fără invitație", 311.

constituie fundamentul tuturor lucrurilor, fundamentul societății, care mai departe determină toate celelalte, și că toate celelalte (inclusiv principiile morale și cultura) constituie o suprastructură de deasupra fundamentului economic. Toate celelalte sunt, în concepția lui, o falsă conștiință – o iluzie socială, *un opium al popoarelor*. Dezvoltarea economică devine principalul factor explicativ al istoriei. Așa cum scrie, foarte convingător, istoricul economic Niall Ferguson:

> Pe vremea când eram copil de școală, manualele de istorie ofereau o varietate de explicații pentru violența din secolul XX. Uneori, ele aveau legătură cu crizele economice, ca și cum depresiunile și recesiunile ar putea explica un conflict politic. Un procedeu preferat de mulți era să lege creșterea șomajului din Germania Republicii de la Weimar de ascensiunea votului nazist și de „acapararea" puterii de către Adolf Hitler, care mai departe se presupunea că explică al Doilea Război Mondial... Pe urmă mai exista teoria cum că tot secolul era unul al conflictului de clasă.
>
> Dați-mi voie acum să reformulez acele gânduri preliminare, de copilandru, în termeni ceva mai riguroși... unele crize economice severe nu au dus la războaie. Cu siguranță, ar fi imposibil acum să susții (deși marxiștii au tot încercat, vreme îndelungată) că Primul Război Mondial a fost rezultatul unei crize a capitalismului; dimpotrivă, el a pus abrupt capăt unei perioade de extraordinară integrare economică globală, caracterizată prin creștere relativ înaltă și inflație redusă.[814]

O palmă dată progresului

Aș vrea să mai fac o ultimă observație despre progresul științific ca atare și lovitura pe care acesta a primit-o în prima

[814] Ferguson, *War of the World*, xxxvii–xxxviii.

jumătate a secolului XX. Incidental, să remarcăm că marxism-leninismul și, până la urmă, și rasismul (bazat pe o versiune extremă a darwinismului științific) au ridicat pretenții asupra adjectivului „științific", accentuându-și cu orice ocazie propria natură științifică. La vremea respectivă, ar fi fost imposibil să arunci „în mod obiectiv" vreun dubiu asupra teoriei date; cumva, abia astăzi știm acest lucru, după ce etosul s-a schimbat. Iar problema este că, dacă o anumită abordare se vede recunoscută ca științifică de către comunitatea oamenilor de știință, atunci devine un subiect științific.[815] Și invers, în mod perfect de înțeles, ceea ce înseamnă că adevărul științific nu este o chestiune de evaluare obiectivă, ci una de evaluare în cadrul propriei comunități academice. Și aici, în mod cert, este posibil să suspectăm comunitatea științifică de o tendință care înclină spre „moda zilei", în plan politic sau științific. Din acest punct de vedere, ar trebui să avem mare grijă la ideile care sunt „în tendințe". Și nu discutăm deloc despre cum se face că o comunitate specializată, cea științifică, este în același timp cea care „creează" adevărul și cea care îl „arbitrează". Cei care „creează" adevărul și cei care îl „evaluează" sunt unii și aceiași. În lumea științifică, nu există nici urmă din separarea de puteri pe care o cunoaștem și o păzim cu atâta grijă în lumea politicii. Din acest motiv, marxism-leninismul și, pe termen lung, chiar și rasismul au avut dreptul (la vremea respectivă) să-și aroge titlul de „științifice". Faptul că era noastră științifică se numără printre cele mai sângeroase din istorie a fost una dintre fisurile serioase apărute în religia progresului laic. Sociologul Zygmunt Baumann afirmă că Holocaustul nu a fost o greșeală, nici vreo deviație a modernității, ci rezultatul ei direct.[816]

---

[815] Pentru mai multe, vezi Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, sau Redman, *Economics and the Philosophy of Science*, 16–22.

[816] Vezi Baumann, *Modernity and the Holocaust*.

Nimic nu mă satură – tot n-am găsit încă după ce lăcomesc

Pentru economia modernă, această discuție ar trebui să prezinte interes deoarece ideea progresului e o sabie cu două tăișuri. Pe de o parte, urmărirea progresului a permis realizarea unor progrese veritabile. Motivul pentru care am crescut atât de mult (în termenii PIB-ului), în trecutul recent, este acela că *ne-am dorit foarte, foarte mult acest lucru.* Pe de altă parte, întrebarea care se pune este: suntem noi mai satisfăcuți? Nu numai că nu știm cum să ajungem la satisfacție, dar nici măcar nu prea este chiar atât de dorit: „Sațietatea este inoportună pentru adepții moderni ai progresului".[817]

Dintr-un punct de vedere obiectiv, trăim în cea mai bogată perioadă din toată istoria planetei. În ciuda acestui fapt, nu ni se pare de ajuns; belșugul aduce cu sine noi probleme. Să trebuiască să alegi unul singur din șapte feluri de prăjituri, la cofetărie, când ai și pasiune pentru dulciuri, și bani suficienți ca să le cumperi pe toate – iată o instanță care poate fi dureroasă psihologic. În momentul în care te-ai decis, renunți la celelalte șase sortimente și ai dubii dacă nu cumva ar fi trebuit să alegi prăjitura cu alune, în locul celei cu fistic, sau, și mai bine, pe cea cu ciocolată. Cel mai bine ar fi să guști din fiecare, după care ai putea fie să pleci în continuare nehotărât, fie să-ți umpli burta cu toate, pentru că n-ai fost în stare să alungi tentația alegerii.

Pentru economiști, o asemenea situație e greu de înțeles. Știința economică contează, în principal, pe situații în care individul este nesatisfăcut și ar vrea să consume mai mult (și, de asemenea, să câștige mai mulți bani). Cum ar arăta

[817] Volf, „In the Cage of Vanities", 176.

economia fără acest lucru? Resursele noastre au crescut atât de mult, încât putem permite mult mai mult decât saţietate deplină. Economia este studiul „alocării resurselor rare", dar ce se întâmplă atunci când ele devin abundente? Punctul fericirii pentru noi se află, în fapt, undeva *în interiorul* mulţimii a ceea ce putem permite; se află între limitele bugetului nostru. Dar asta nu uşurează cu nimic găsirea lui. Se poate pur şi simplu întâmpla ca noi să depăşim surplusul material, ceea ce ar putea duce la suprasaturaţie. Niciuna din situaţii nu este o stare fericită, plus că s-ar putea întâmpla să blestemăm povara propriilor achiziţii.

Tyler Durden, personajul principal din *Fight Club*, descrie în mod foarte persuasiv ceea ce putem numi *modus vivendi* în societatea de consum: „Generaţii de-a rândul au muncit în slujbe pe care le detestă, doar ca să poată cumpăra lucruri de care n-au de fapt nevoie".[818] Perioada postbelică s-a caracterizat printr-o rapidă creştere a avuţiei personale, ceea ce a declanşat primul val de critică la adresa modului de viaţă consumist, în anii 1960. Speranţa generaţiei hippie, bineînţeles, s-a dovedit a fi falsă. Societatea noastră a devenit dependentă nu doar de bogăţia ei, ci şi de datorie. Până în ziua de azi, psihologii, economiştii şi sociologii dezbat cu acribie dacă avuţia contribuie cu ceva semnificativ la sentimentele noastre de fericire.[819] După mulţi ani în care a studiat fenomenul fericirii în multe ţări, sociologul Ronald Inglehart[820] a ajuns la concluzia că un sentiment al stării de bine creşte, cât de cât, odată cu

[818] Palahniuk, *Fight Club*, 1996, 141.

[819] Întrebarea dacă starea de bine, în general, a unui individ se vede stimulată de creşterea economică nu este deloc chiar atât de clară. Vezi, de exemplu, lucrarea clasică mai veche a lui Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy*, sau cartea ceva mai recentă, şi remarcabilă, a lui Luigino Bruno, *Civil Happiness – Economics and Human Flourishing in Historical Perspective*.

[820] Inglehart, *World Values Survey*.

creșterea avuției, dar creșterea aceasta devine tot mai mică – funcția stării de bine este concavă. Într-o lume bogată, fericirea crește doar minimal odată cu acumularea de bogăție. N-ai niciun loc spre care să te mai ridici. După Inglehart, în țările bogate, corelația dintre venit și fericire este „surprinzător de slabă (într-adevăr, practic neglijabilă)".[821] Este ceea ce numim paradoxul lui Easterlin.

David G. Myers constată că, „în ceea ce privește fericirea, nu prea contează dacă omul conduce un BMW sau, la fel ca mulți dintre scoțieni, merge pe jos sau cu autobuzul".[822] Cercetarea în rândul celor mai înstăriți oameni (americanii cei mai bogați din topul *Forbes 100*, chestionați de psihologul Ed Diener de la Universitatea Illinois) a arătat că aceștia nu sunt decât „puțin mai fericiți decât media".[823] Myers analizează mai departe bucuria temporară a îmbogățirii: „Câștigătorii la loterie par să nu obțină decât un salt temporar al sentimentului de bucurie, pe seama câștigului lor. Euforia nu durează mult. De fapt, activitățile care le făceau înainte plăcere, cum ar fi cititul, pot deveni mai puțin agreabile. Comparativ cu extazul de-a fi câștigat un milion de dolari, plăcerile obișnuite pălesc".[824] Aristotel[825] vorbește și el despre un *efect asurzitor* similar al bucuriei acut pătrunzătoare, în comparație cu bucuria normală (cea normală dispare instantaneu în prezența bucuriei intense [droguri], iar această nouă bucurie îi ia locul, ca să zicem așa).

Într-o societate unde toată lumea trăiește în case cu douăzeci de camere, oamenii sunt susceptibili să nu fie cu nimic mai fericiți decât într-o societate unde toată lumea trăiește în case

[821] Inglehart, *Culture Shift*, 242.

[822] Myers, „Does Economic Growth Improve Human Morale?".

[823] Diener, Horwitz și Emmons, „Happiness of the Very Wealthy".

[824] Vezi și Brickman, Coates și Janoff-Bulman, „Lottery Winners and Accident Victims", și Argyle, *The Psychology of Happiness*.

[825] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1154a27–1154b9.

cu zece camere.[826] S-ar părea că, pe termen lung, ne e perfect egal cât de mult avem sau nu avem, cu toate că până și această statistică a devenit un subiect proaspăt de dezbatere.[827] Chiar dacă am găsi imaginarul punct al fericirii, am ști noi cum să ne oprim în dreptul lui și să nu ne târâm picioarele mai departe? Cum putem recunoaște, de fapt, un asemenea punct? Și nu cumva ne aflăm chiar acum în dreptul lui? Citatul următor din Beckett, *Așteptându-l pe Godot*, este elocvent:

> VLADIMIR: Spune că ești, chiar dacă nu-i adevărat.
> ESTRAGON: Ce să spun?
> VLADIMIR: Spune, „sunt fericit"!
> ESTRAGON: Sunt fericit.
> VLADIMIR: Și eu sunt.
> ESTRAGON: Și eu sunt.
> VLADIMIR: Suntem fericiți.
> ESTRAGON: Suntem fericiți. (Pauză de tăcere.) Și acum, că suntem fericiți, ce facem?
> VLADIMIR: Îl așteptăm pe Godot.[828]

S-ar părea, deci, că există două moduri de a fi fericit în consum: sporind permanent consumul (pentru a ajunge la unitatea următoare de fericire, avem nevoie de mereu mai mult material de consum) sau *devenind conștienți* că avem destul. Singurul lucru de care ducem realmente lipsă este lipsa însăși.

Dacă economia își pierde ținta, unicul lucru care ne mai rămâne este creșterea – creștere care nu știe de nimic altceva

---

[826] Exemplu sugerat de economistul Robert Frank de la Universitatea Cornell, într-o conferință despre „Înțelegerea calității vieții – Perspective științifice asupra plăcerii și suferinței".

[827] Stevenson și Wolfers, *Economic Growth and Subjective Well-Being*.

[828] Beckett, *Waiting for Godot*, 66. Vezi și Bell, „The Cultural Contradictions of Capitalism", 22.

decât de sine însăşi, pentru că nu are niciun obiectiv pe care să-l măsoare. Un sentiment al lipsei de ţel[829] uneşte inseparabil această creştere de lipsa sensului-înţeles[830] şi de sentimentul dezrădăcinării. A alerga ca să ajungi undeva e cu totul altceva decât a alerga ca să nu stai pe loc. Dacă alergăm de dragul alergatului în sine (jogging), atunci alergăm într-un cerc, ceea ce nu-i nicio supărare, dar atunci nu trebuie să ne surprindă că „n-am ajuns nicăieri".

Propoziţia „nu prea am timp de viaţă personală" avea altădată o conotaţie negativă, ca expresie a unei neputinţe, a unui lucru pierdut. Astăzi, este văzută adesea ca dovadă de angajament, iar cel în cauză se aşteaptă la respect din partea celorlalţi pentru ceea ce face. Astfel, în timp ce Ghilgameş le lua lucrătorilor săi prin violenţă dreptul la viaţă personală, în ziua de azi noi renunţăm adesea de bunăvoie la el. E la fel ca pe vremea lui Ghilgameş şi a zidului său (astăzi, ridicat de bunăvoie, dar în continuare fără să fie necesar).

Penuria de penurie

Paradoxul este că trebuie – adeseori, în mod artificial – să creăm penurie, să facem să existe o lipsă de ceva. Numai în neajuns există aventură şi, deci, amuzament şi sens al vieţii. E simptomatic că un întreg sector de activitate economică a fost creat tocmai în acest scop: industria divertismentului – a amuzamentului pe bandă rulantă şi a distragerii atenţiei, care

[829] Aristotel susţinea că orice activitate trebuie să aibă o direcţie de mers şi un sens-înţeles, *telos*. Pentru o versiune mai modernă a acestui subiect, vezi de exemplu McIntire, *After Virtue*.

[830] Psihologul Viktor Frankl scrie despre absenţa sensului-înţeles în *Man's Search for Meaning*, mai ales în capitolul „Vidul existenţial", 106.

frecvent rezidă în *simularea penuriei*. De ce? Pentru că penuria reală nu există în viețile noastre de zi cu zi. Și uite așa se face că noi, cei suprasătui, privim din căldura căminelor noastre niște aventuri televizate, în care eroii suferă de foame și de frig. Ne amuză pericolul pe care ne-ar plăcea să-l trăim noi înșine. E un paradox: cu cât devenim mai sătui și mai apărați de orice pericole, cu atât cerem mai mult divertisment artificial și pericol din plastic. Și mai există un al doilea paradox: putem să ne uităm la simulările filmate de frig și foame *numai* dintr-o poziție de surplus, stând la căldură în casele noastre și cu punga de popcorn la îndemână. Ar fi greu de imaginat să ne uităm la asemenea filme trăind în paralel experiența aceluiași tip de penurie (înfometați, dârdâind de frig).

Poate că ne dorim penuria, vânătoarea. Dorința este cea pe care o dorim. Inflația nevoilor a fost descrisă de Xenofon în dialogul *Hieron*, unde tiranul afirmă că situația lui este mai rea decât a oricui altcuiva, pentru că el are la dispoziție atât de multe plăceri, încât niciuna nu-i aduce vreo bucurie. „Cu cât unui om i se așază mai multe bunătăți pe masă (peste cele care ar fi suficiente), cu atât mai repede el va fi copleșit de sațietate. Așa încât, dacă vorbim de durata plăcerii în sine, cine are multe blide în față se poate lăuda cu mai puțin decât cel ce trăiește modest".[831]

Această inconstanță mercurială a timpurilor noastre se vede complicată de teoria economică a deficitului, pe care l-am prefera cel mai mult să stea permanent la limita supraîncălzirii. Dacă imperativul timpului nostru este maximum de creștere, cu orice preț, atunci odihna și satisfacția de-adevăratelea nu sunt posibile. Iar dacă sensul-înțeles s-a pierdut, Jan Patočka, un important filosof ceh și coleg de celulă cu Havel într-o închisoare comunistă, numește această stare „plictiseala

[831] Xenofon, *Hieron*.

ca statut ontologic al omenirii".[832] Ceea ce duce la o nevoie de *orgiastic* – un soi de eliberare universală printr-un happening extatic. Golirea de sens a moderației cotidiene ne scoate afară din locuințele noastre, care nu ne sunt și „acasă", împingându-ne către un exces orgiastic în care nu mai cunoaștem limite.

Explicația lui Patočka în dialectica modului de comportament uman e posibil să se aplice cauzelor crizei actuale – o prea mare petrecere de consum pe credit.

Reziduul insuficienței

Insuficiența îi este inerentă omului; este o trăsătură a noastră, care, conform poveștii despre Grădina Edenului, a existat încă înainte de căderea în dizgrație și, în fapt, a dus la alungarea din Paradis: „Rasa umană n-a avut nevoie să aștepte capitalismul ca s-o infecteze cu virusul insațiabilității... virusul a fost acolo dintotdeauna... virusul inactiv avea doar nevoie de o schimbare în condițiile socio-economice și culturale, care să-i ofere un mediu propice".[833]

Dar putem influența ceea *ce* începe să ne lipsească. Și ar trebui să fim mai atenți ce anume alegem. Cum spune Artistotel, o pasiune o depășește pe alta. În ciuda creșterii pronunțate a avuției din ultimii ani, în continuare nu avem destul. De parcă toată această nouă „producție umple un gol pe care ea însăși l-a creat".[834] Cât de mult trebuie să posedăm pentru a putea spune că nu avem prea puțin? Care este acel element mercurial din noi care nu reușește să-și găsească mulțumirea? De ce nu ne putem găsi pacea?

---

[832] Patočka, *Kacířské eseje o filosofii i dějin* [Eseuri eretice despre filosofie și istorie], 98.

[833] Volf, „In the Cage of Vanities", 172.

[834] *Ibid.*, 171.

Pe de o parte, volatilitatea și penuria sunt utile. Ne forțează spre noi descoperiri, spre noi activități, și tocmai noilor lipsuri resimțite le datorăm noi creșterea economică neîntreruptă. În această distrugere creatoare, în care ceva nou înlocuiește constant lucrurile de ieri, complet funcționale, un economist vede principiul motor al capitalismului și al libertății.

Pe de altă parte, așa explică economistul Fred Hirsch[835] situația paradoxală în care noi nu suntem deloc fericiți cu bogăția noastră crescândă.

Dacă ești la un concert, stând așezat în sală, și cineva se ridică brusc în picioare, spectatorul în cauză va câștiga un avantaj comparativ, dar în detrimentul celui aflat în rândul din spate, pentru că îi blochează vederea. Dacă și alți spectatori îi urmează exemplul și se ridică, avantajul comparativ dispare – toți vă aflați într-o situație similară, cu diferența că acum vă dor picioarele mai tare. Pe urmă, cineva se ridică pe vârfuri și întreaga spirală începe iarăși. Apoi, oamenii se cațără unii pe umerii celorlalți, pe urmă se ridică iar pe vârfuri, și tot așa.

Satisfacția noastră este pur și simplu o mărime comparativă; nu este absolută și ne simțim ca ultimii sărăntoci dacă vecinul își cumpără o mașină nouă, chiar dacă noi suntem mulțumiți de cea pe care o avem. Există vreo scăpare din această spirală? Ei bine, s-ar părea că este posibil să fugim de această cursă a consumului în paradisul sufletului, unde e liniște și pace. Să nu ne căutăm odihna în material, ci în spiritual. Până și Iisus nu-și saluta niciodată discipolii cu „Fericire vouă!", ci cu „Pace vouă!".

În cartea lui *Confesiuni*, Sfântul Augustin ne oferă memorabila zicere „neliniștită e inima noastră până nu se va odihni în Tine".[836] Dar inima lui și-a găsit odihna în timpul vieții? A găsit el ceea ce căuta, și n-a căutat apoi și mai mult? La fel ca

[835] Vezi Hirsch, *Social Limits to Growth*.

[836] Augustin, *Confesiuni*, 1.1.

evreii din *Vechiul Testament*, când au ajuns în sfârșit pe Pământul Făgăduinței, el a trebuit să continue să se lupte, fără urmă din pacea și odihna dorite. Până la urmă, Ierusalim înseamnă, în traducere, „Orașul Păcii". Deși are un nume atât de promițător, nu și-a găsit pacea nici până în ziua de azi. S-ar părea că, din acest punct de vedere, lumea materială este la fel cu cea spirituală. În amândouă vrem mereu mai mult și nimic nu ni se pare vreodată destul. E de parcă ar exista în noi un element rezidual indestructibil al insuficienței, care creează în noi o tensiune fără sfârșit.

În moștenirea sa stoică, Aristotel tinde spre ideea că trebuie să fim mulțumiți cu ceea ce avem și că tocmai în aceasta ne putem găsi fericirea. Altfel, vom fi prinși în capcana amăgitorului sindrom de „bâlci al deșertăciunilor", iar pentru că apetitul crește odată cu mâncarea, nu vom fi niciodată satisfăcuți. „Toate lucrurile se zbuciumă mai mult decât poate omul să o spună: ochiul nu se satură de câte vede și urechea nu se umple de câte aude"[837], scria Ecclesiastul în urmă cu mii de ani. Sfatul lui Aristotel este bun, dar greu de urmat în viață, mai ales dacă avem în noi elementul rezidual al insuficienței, care, pe deasupra, a ajuns să fie și atât de tolerat în ultimii ani. Chiar și așa, însă, ar trebui să facem un efort în direcția recunoștinței și a satisfacției, mai ales în situațiile în care avem – că este sau nu criză! –, din punct de vedere material, cel puțin de sute de ori mai mult decât incredibil de săracul Filosof.

Economia sabatului

Soluția pe care am putea-o căuta nu este, prin urmare, ascetismul, ci mai degrabă economia sabatului. Relaxarea pare să

[837] Ecclesiastul 1:8.

fie un plan de viitor încântător. Cu toate acestea, în ziua de azi, una dintre cele mai încălcate dintre cele zece porunci ale Domnului este – paradoxal – tocmai respectarea sabatului, a zilei de odihnă. Omenirea e prinsă ca într-o menghină între tendința spre a schimba realitatea din jur și cea de a se declara satisfăcută cu ceea ce posedă, cu progresele pe care le-a făcut. În *Tora*, omul era chemat să schimbe lumea din jurul lui timp de șase zile, dar apoi să facă o pauză. Omul trebuie să se odihnească, să mediteze și *să se bucure* de lucrul mâinilor sale. E paradoxal că aceasta a trebuit să fie o poruncă – ai zice că lui Dumnezeu i-ar fi de ajuns să *recomande* odihna, iar nu să interzică munca (adesea sub amenințarea morții[838]). Dar există probabil ceva în firea noastră care are o tendință permamentă să muncească – să maximizeze – și acesta e motivul pentru care porunca aceea a trebuit să fie o poruncă.

În *Vechiul Testament*, se poruncea ca, o dată la fiecare șapte ani, ogorul să fie lăsat să se odihnească. În afară de implicațiile strict agricole, cu siguranță benefice pentru terenul arabil, semnificația acestei porunci, de a lăsa pământul nelucrat, este mult mai profundă. O dată la șapte ani, robii din datorie (iudei care se împrumutaseră atât de mult, încât, nemaiputând plăti, căzuseră în sclavie) erau eliberați din munca lor de sclavi. O dată la patruzeci și nouă de ani, datoriile erau iertate și pământul înapoiat familiilor tribale originare. Simplu spus, din când în când, acumularea de bogăție era făcută să dispară. Avea loc, ca să zicem așa, o repornire a sistemului sau, ca să folosim o exprimare mai modernă, un restart.

Dacă ar fi să ne uităm la noi înșine, am putea vedea imediat că am realizat enorm de multe în ultimele decenii! Țara mea s-a desprins de amarnica-i moștenire comunistă și a devenit o economie mai mult sau mai puțin „de tip occidental".

[838] Ieșirea 31:15.

Occidentul însuși a progresat într-un ritm și mai uluitor, atât din punctul de vedere al tehnologiei, cât și din cel al prosperității. Dar e ca și cum i s-au dat prea multe bice calului. Imperativul economic și social este comandat de dorința maximizării, și nu de cea de a fi mulțumit – să maximizăm performanța, să maximizăm consumul! Și, cu toate că noile tehnologii vin deghizate în promisiunea economiei de timp pentru noi, nu ni se acordă (nu ne acordăm noi înșine) mai multă odihnă.

Și, de altfel, chiar e necesar să investim toată această energie în plus, adusă de progresul tehnologic, în consum și creștere?! Energia poate fi investită și în altă parte; mai există și alte izvoare de bucurie.

În opoziție cu aceasta este porunca sabatului, de respectare a zilei de odihnă: *să nu optimizezi mereu*. Utilitatea din consum s-ar putea să fie aproape epuizată; izvorul acela deja a secat și s-ar putea să nu permită niciun fel de nouă maximizare.

Întrebarea, prin urmare, este ce să facem cu această energie – cu această mană. Mie mi se pare că toate economiile de timp pe care le-am câștigat, noi le băgăm înapoi în producție. Nu ne bucurăm de mană, ci o recirculăm în sistem, ca să aducă și mai multă mană. Statele Unite ar fi putut să dedice dezvoltarea tehnologică din ultimii douăzeci de ani economiei de timp. Altfel spus, dacă Statele Unite ar rămâne la nivelul de trai din urmă cu douăzeci de ani și ar investi progresul tehnologic în timp liber, păstrarea acestui nivel de trai ar necesita cu 40 la sută mai puțină muncă, adică o săptămână de lucru cu trei zile – exact cum prevedea Keynes în urmă cu șaptezeci de ani (aici am folosit, să recunoaștem, faimosul truc al condiționalității *ceteris paribus*).

La fel și pentru diferențele de competitivitate dintre Statele Unite și Franța. Statele Unite sunt mai productive, ca

exprimare anuală (într-un an, americanul mediu produce mai mult decât un francez mediu), dar în exprimare orară, francezul produce mai mult decât americanul într-un răstimp de șaizeci de minute (în care francezul muncește efectiv). Diferența este dată mai ales de numărul de zile libere și de concediu. Și aici apare situația de compromis reciproc americano-europeană: noi, ca europeni, ne dorim un PIB mai mare? Atunci să punem cruce la jumătate din zilele noastre libere, adică să muncim în timpul lor, și problema e rezolvată. Întrebarea este, însă, dacă merită.

Există vreo alternativă la Max-PIB permanent? Se pune întrebarea, dacă nu cumva ar trebui să ne instituim singuri un fel de an-jubileu – un timp al odihnei, un timp al mulțumirii. Dacă evreii care au trăit pe vremea *Vechiului Testament*, o societate de multe ori mai săracă, își puteau *permite* să facă un asemenea lucru, noi de ce n-am putea? Numai că societatea noastră contemporană este foarte departe de așa ceva. Până acum, n-am îndrăznit să facem nici măcar primul pas necesar – să ne eliberăm de stimularea artificială a creșterii prin îndatorare. Încetinirea ritmului nici nu pare o idee atât de prostească dacă ne uităm mai atent la gândirea economică dinainte de perioada fascinației pentru creșterea PIB.

Iosif, Faraon și keynesismul bastard

Economia se mișcă în cicluri din vremuri străvechi. Prima consemnare istorică despre ciclurile economice poate că ne-o mai amintim, încă, de la orele de religie din școală. Cu vreo patru mii de ani în urmă, Faraonul Egiptului a avut un vis, în care a văzut o predicție macroeconomică cu paisprezece ani în avans: șapte vaci grase și șapte vaci slabe, șapte ani de

belșug și șapte ani de deznădejde. În Biblie nu prea există explicații pentru acest lucru: ciclul respectiv (abundența urmată de foamete) nu era nicio pedeapsă, nicio răsplată pentru vreo faptă săvârșită. A fost mai mult un test. O punere la încercare a capacității de a face față judicios acestei înclinații a realității.

Sfatul pe care Faraon l-a primit de la Iosif, care i-a tălmăcit visul, a fost unul keynesist. Să adune surplusuri, în vremurile bune, și să nu consume tot ce crește în anii cu creștere, ci să pună deoparte pentru cei șapte ani slabi. Această abordare a ajutat Egiptul să prospere și, de fapt, să înrobească multe popoare învecinate (inclusiv pe urmașii lui Iosif), cel puțin dacă ne luăm după capitolul 41 din „Facerea".

Frumusețea poveștii constă în faptul că e atât de simplă, încât și un copil o pricepe. Partea înspăimântătoare este cît de departe ne-am rătăcit față de înțelepciunea ei fundamentală. Acum să dăm pe repede-înainte către epoca noastră. Epoca noastră a construit splendide modele matematice cu care să se ocupe de detalii, dar ne-a scăpat din vedere tocmai intriga de bază. Keynes a fost „reciclat" ca rețetă pentru economiile slabe de după crizele din 2008. Numai că politicile economice cu care suntem noi obișnuiți astăzi nu sunt nici într-un caz keynesiste. Cel mai potrivit termen la care mă pot gândi pentru a caracteriza filosofia noastră fiscală actuală este „keynesism bastard". N-am luat decât o parte din învățătură (deficitele sunt permise), uitând-o pe cea de-a doua (trebuie acumulate excedente), și permitem și acceptăm (de nevoie?) deficite chiar și în perioade cu surplus. Comparativ cu perspectiva actuală, suntem mult la stânga lui Keynes. Astăzi, nu doar că nu construim grânare în care să depozităm excedentul de cereale, în așteptarea vremurilor grele, ci singurul lucru cu care ne umplem depozitele sunt bilete la ordin!

Regulile Uniunii Europene care stau la baza monedei euro impuneau un plafon al deficitelor bugetare anuale la 3 procente din PIB, dar tiparul s-a modificat rapid: din „3% maximum" la „3% e OK". Psihologic vorbind, am tratata deficitele de 3 procente „ca și cum" ar fi exprimat echilibrul. Orice nivel sub 3 la sută era aplaudat ca un mare succes.[839] Unde ajungem cu mentalitatea aceasta? Și de ce toți vorbesc despre reducerea deficitului, când discursul potrivit ar trebuie să fie cel despre un excedent bugetar? În majoritatea cazurilor, reducerea deficitului înseamnă doar un ritm mai lent de cădere în datorie – dar lucrul de care avem realmente nevoie nu este să ne creștem datoria mai încet, ci s-o diminuăm cât mai rapid posibil, astfel încât să ne fie creată măcar o oarecare rezervă fiscală, până ne va lovi criza următoare. Pe viitor, trebuie pur și simplu să sacrificăm o parte din creșterea PIB-ului nostru și să încetinim artificial economia, pentru a putea recupera toată această energie pe care s-o dedicăm apoi reducerii datoriilor. E ceea ce se numește politică fiscală restrictivă. Și mulți dintre noi am uitat de faptul că, dacă vrem din când în când să stimulăm economia către o rată mai mare de creștere (expansiune fiscală), trebuie în același timp să fim pregătiți să plătim și prețul la un moment dat (restrângere fiscală).

Deocamdată, nu există nicio regulă care să oblige pe cineva să-și creeze surplusuri în anii buni. Deci ar putea fi un prim pas. Respectarea acestei reguli nu ne va face să evităm recesiunile (nimic nu poate face o asemenea minune!), dar va crea spațiu de manevră pentru soluții. Și tocmai acest spațiu începe, încet-încet, să nu ne fie de ajuns.

---

[839] Republica Slovacă, al cărei PIB a crescut cu 10 la sută în 2007, a avut un deficit de 1,9% din PIB și a fost ridicată în slăvi pentru ceea ce mai toată lumea considera și aplauda drept politică fiscală responsabilă. Ceea ce ridică automat întrebarea: Cât de puternică trebuie să fie creșterea pe care o avem, ca să ne permită un excedent bugetar?

În ceea ce privește criza datoriilor, o sugestie simplă pentru o regulă fiscală funcțională ar fi ceva de genul unei noi „reguli a lui Iosif": creșterea PIB-ului, plus deficitul bugetar general, nu trebuie să depășească, să zicem, 3 la sută din PIB. Cu alte cuvinte, dacă economia îți crește cu 6 la sută, trebuie să ai un excedent bugetar de cel puțin 3 la sută. Dacă economia ți se contractă cu 3 la sută, poți avea deficite și de 6 la sută din PIB. Deficitele să fie permise în anii slabi, dar cu condiția să fie compensate în anii buni.

Am câștigat niște bogății inimaginabile, pe durata ultimei perioade de creștere, din 2001 în 2008 (șapte ani, din păcate!), dar uite că n-am pus decât prea puțin deoparte, dacă nu deloc, pentru a acoperi datorii vechi sau a lăsa spațiu de manevră pentru vremuri mai grele. Din contră, multe țări au generat încă și mai multe datorii.

S-o luăm mai încet

Ceea ce ar fi trebuit să punem deoparte și să păstrăm cu grijă numai pentru vremuri grele (politică fiscală de creare a unui deficit) este ceea ce am mâncat în vremurile bune. Vara, când lemnul e uscat și ușor de adunat, omul înțelept își face provizii pentru iarnă. Dar noi am ars vreascurile peste vară – și nu numai că n-am adunat altele, ci am mai ars (tot în timpul verii) și alte lemne, luate pe datorie de pe la vecini. Ce ne trebuie nouă acum este același principiu sugerat de Iosif: „Fă-ți surplusuri, ca să poți avea deficite!" Dacă ai deficite, plătește-le înapoi cât poți de repede! Această criză nu ne-a distrus (chiar dacă unele țări din civilizația noastră chiar au ajuns falite sau pe-aproape), dar dacă intrăm în criza următoare la fel de împovărați cu datorii cum suntem în prezent, la nivelul

întregii civilizații, criza următoare, care s-ar putea să vină peste o generație sau două, riscă să fie cu adevărat fatală.[840]

Trebuie să schimbăm ținta generală a politicii economice - din MaxPIB în MinDatorie. Ades disputata mantră a generației noastre a fost MaxCreștere - cu orice preț, fie datorie, fie supraîncălzire sau suprasolicitare. În loc de MaxPIB, ar trebui să ne propunem *țintirea* unor niveluri *rezonabile* de creștere. O țară avansată ar trebui să „năzuiască" spre niveluri rezonabile ale creșterii, iar dacă vântul din pupă pare să fie mai puternic și să ne îngăduie un ritm de înaintare mai rapid, ar trebui să ne consolidăm fiscal și să folosim acea energie pentru a crea excedente fiscale cu care să reducem nivelul datoriei. Când mașina coboară repede pe pantă, tragem de frână, încetinim și recuperăm energia ca într-un automobil electric. Să accelerezi când mergi în josul pantei, cum am făcut noi în ultimii ani, nu are niciun sens. Mesajul crucial este acesta: trebuie să ne schimbăm modul de a conduce mașina, din viteză maximă (MaxV) în minimum de datorie (MinD), și să încetinim până la *încadrare în buget*.

[840] Am câștigat bogății inimaginabile în timpul ultimei perioade de creștere. Întâmplător, cam vreo șapte ani s-au scurs între bula speculativă a dot-com-urilor și prăbușirea Lehman Brothers. Și totuși, noi n-am pus deoparte decât foarte puțin, dacă nu chiar nimic, ca să acoperim vechi datorii sau să ne pregătim pentru vremuri mai grele. Din contră, multe țări s-au îndatorat și mai mult. O civilizație ca aceasta trebuie să se schimbe, altfel nu trebuie să se arate surprinsă că merită șapte ani de vaci slabe.

10 | Axa binelui și a răului și bibliile economiei

În „Introducere" spuneam că toată știința economiei se referă practic la bine și la rău și la legitățile economice ale acestei relații.[841] În ciuda eforturilor economiei consacrate moderne de a evita cu orice preț categoriile de „bine" și „rău" sau orice fel de judecăți de valoare, opinii subiective sau profesiuni de credință, rămâne în continuare o întrebare deschisă dacă am reușit sau nu – sau dacă este măcar posibil să reușim în acest demers. Întâmplător, dorința științei economice (sau a științei în general) de a se menține separată de bine și rău, strădania în direcția pozitivismului și a neutralității față de valori (de a fi în afara binelui și a răului), ne aduce pregnant aminte de o vreme în care omenirea nu știa să deosebească binele de rău. Adam și Eva n-au pierdut tocmai acest statut, mușcând din fructul Pomului Cunoașterii? Înainte de asta, ei *erau* neutri față de valori; ei nu cunoșteau deosebirea dintre bine și rău și nu știau că nu știu. Economia (și știința, în general) vrea, prin urmare, să știe multe despre *anumite lucruri*, dar în domeniul moral nu vrea să știe *nimic*.

Dar nu mai putem să fugim de cunoașterea binelui și a răului; acum este încorporat în tot ceea ce facem, în toate activitățile noastre, inclusiv în știință. În pofida acestei dorințe de a fi imună la judecăți de valoare, o parte fundamentală din știința noastră a economiei se bazează pe judecăți normative,

[841] Wuthnow, *Rethinking Materialism*, în capitolul „Absorbirea sacrului în economic": „Ca forță morală, economia este o sursă primară de bine și rău. Binele este însăși esența economiei; aceasta produce «bunuri» care au «valoare»", 103.

care spun că lucruri cum ar fi suferința[842], ineficiența, sărăcia, ignoranța, inegalitatea socială și așa mai departe sunt rele și că trebuie să fie eliminate (de știință). Tot ce ține de știința noastră și de progresul nostru nu s-a clădit oare pe speranța noastră de a scăpa de rele?

De-a lungul unei mari părți din istorie, ideea că etica și economia sunt strâns unite, că una are o înrâurire asupra celeilalte, a predominat. Vechii evrei, anticii greci, creștinii, Adam Smith, David Hume, J.S. Mill și alții au considerat că dinamica reciprocă dintre economie și etică este un subiect crucial. Oricare ar fi concluzia la care ei au ajuns, cu toții credeau că studiul eticii *este important* pentru economie. Rareori s-a făcut distincție între chestiunile economice și cele etice.

Axa binelui și răului

În pelerinajul nostru prin istorie, ne-am întâlnit în repetate rânduri cu întrebarea cardinală dacă binele rentează, dacă este „economic" să ai un comportament bun și dacă din bine rezultă vreo utilitate sau recompensă economică. Să începem cu un scurt rezumat al sistemelor economice ale binelui și răului. Printre școlile morale principale care tratează problematica „economiei" (sau recompensării) binelui sau răului, vom include și gândirea economică actuală consacrată drept curent principal și general acceptat. Chiar dacă trebuie să ne mișcăm la limita simplificării admisibile, pentru o mai bună ilustrare vom ordona fiecare curent de gândire pe o axă noțională, după cât

[842] Nici măcar acest „adevăr evident" nu este chiar atât de evident (civilizația noastră ar fi putut avea o evoluție normativă complet diferită), dat fiind că Sf. Ioan al Crucii are o altă părere despre suferință: „Pentru că în suferință sufletul continuă să dobândească virtuți și devine mai pur, mai înțelept și mai prevăzător", St. John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, 84.

de mult spune că rentează binele. Să începem cu şcolile de gândire care separă în cea mai mare măsură moralitatea de utilitate şi care se arată cele mai sceptice în privinţa economiei binelui şi a răului. Vom încheia cu cele care pun semnul egal între moralitate şi utilitate.

Immanuel Kant cel strict

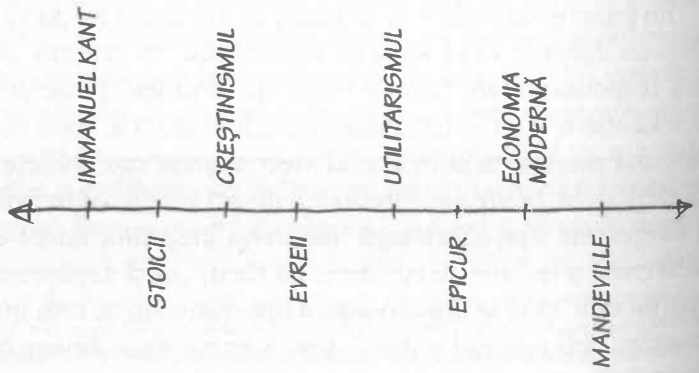
Vom începe cu şcoala morală cea mai extremistă. Kant vrea o moralitate în care orice recompensă (economică) primită în această lume să fie criticată şi considerată a fi o degradare a moralităţii actului dat. Kant consideră drept morale numai acele acte care *nu* sunt recompensate. Dacă eu salvez viaţa cuiva, riscându-mi propria viaţă, iar actul meu se soldează cu o răsplată sau eu îl săvârşesc cu gândul de a obţine un câştig ori vreun alt fel de utilitate, moralitatea actului meu este anulată. Prin aceasta, Kant se apropie de înţelegerea creştină a recompensei pentru moralitate, care este cel mai edificator descrisă prin parabola lui Lazăr. Omul bogat se duce în iad pentru că el s-a bucurat deja în această lume, pe când omul sărac se duce în rai pentru că el a suferit.

Din punctul de vedere al lui Kant, un act moral nu poate fi înfăptuit decât în mod lipsit de egoism sau, ca urmare, din pură responsabilitate faţă de imperativul moral. Principiile etice kantiene sunt în totalitate antiutilitariste. Ele spun că o persoană morală nu ia în seamă vreo creştere sau scădere a utilităţii; dacă ea vrea să făptuiască un act moral, ea trebuie, ca să spunem aşa, să meargă împotriva propriilor curbe de indiferenţă şi trebuie, în cuvintele lui Kant, „să-şi depăşească propriul sine“ şi să se împotrivească imperativului de urmărire a maximizării propriei utilităţi. Prin aceasta, Kant devine cel mai strict învăţător moral.

Stoicii abstractizați

Kant apare chiar mai strict decât stoicii, care nu refuză recompensa pentru faptele bune – recompensa trebuie doar să *nu* fie motivul pentru care actul a fost făptuit. Stoicii rămân indiferenți la rezultatele acțiunilor lor; ei nu dau atenție eventualității de a fi răsplătiți sau pedepsiți pentru un act săvârșit. Responsabilitatea lor este să acționeze în conformitate cu regulile, orice s-ar întâmpla, și nu să se intereseze de rezultate. Pe ei îi interesează motivul și actul în sine. Impactul economic asupra indivizilor – creșterea sau scăderea utilității – rămâne în afara terenului de joc al stoicilor și nu este deloc luat în considerare.

Atât Platon, cât și Aristotel sunt apropiați de stoici. În ciuda dezacordului lor asupra întrebării dacă plăcerea este întotdeauna un lucru rău (așa cum susținea Platon, după spusele lui Aristotel), amândoi considerau că este esențial să duci o viață virtuoasă. Aristotel susținea că, deși plăcerea nu trebuie întotdeauna să fie un lucru rău, ea trebuie să se subordoneze imperativului unei vieți virtuoase.



Creștinismul

În tradiția lui ascetică, creștinismul se apropie de idealul stoic al indiferenței la utilitate, plăcere și regret. De asemenea, disprețuiește motivațiile și desfătările simțurilor, reprezentându-le ca fiind caracteristice trupului omenesc decăzut – ca pe o corporalitate care trebuie să fie îmblânzită, subjugată și (ca să folosim vocabularul creștin) crucificată. Creștinii se rup de stoici în ceea ce privește modul de realizare a acestui lucru. Creștinii postulează că omul însuși nu este în stare să atingă aceste idealuri. Idealul creștin este în același timp mai exigent decât cel stoic, pentru că găsește păcatul și în gând, nu doar în manifestarea lui fizică, așa cum se întâmplă în cazul stoicilor. Accentul într-o viață virtuoasă constă în a te bizui nu atât pe o voință puternică și pe jertfirea de sine (cum fac stoicii), cât pe ajutor de sus (pocăință a voinței, a gândului). Spre deosebire de stoici, apare o nouă dimensiune transcendentală.

Toma din Aquino i-a acordat și el rațiunii un rol similar; în ultimă instanță, el a fost cel care a luat ceea ce până atunci fusese un creștinism emotiv și l-a așezat pe fundamentele sale raționale. Toma a socotit rațiunea egală cu virtutea pentru că Dumnezeu este văzut ca inteligență pură. Un individ va fi atât de virtuos pe cât este de capabil să-și asculte rațiunea, iar apoi să acționeze așa cum îi dictează ea. Toma scrie și mustră la propriu pe oricine care ar ezita să-și folosească rațiunea, pentru că „ignoranța este un păcat".

O direcție diferită, mai emotivă, pentru creștinism, îi conduce pe credincioși către transformări interioare profunde, după care toate motivele și năzuințele vin automat să se conformeze binelui. *Biblia* vorbește, în acest context, despre „pocăință" și „omul cel nou".

Învățăturile iudee

Din punctul de vedere al utilității și moralei, s-ar părea că învățăturile vechilor evrei pot fi plasate undeva între cele ale stoicilor și cele ale utilitariștilor. Ele sunt în mai mare măsură aliate cu o percepție pozitivă a utilității decât cele ale creștinismului. *Vechiul Testament* atribuie valori clar pozitive plăcerii; omul trebuie „să se bucure în zilele lui". Învățăturile *Vechiului Testament* nu obiectează în fața maximizării utilității ca atare. Dar această maximizare nu trebuie să meargă până dincolo de anumite reguli (date de la Dumnezeu). Iudeii, prin urmare, credeau în maximizarea utilității, în cadrul alcătuit de anumite mulțimi limitate. Acest aspect este foarte frumos descris într-un citat din „Ecclesiastul": „Bucură-te, omule, cât ești tânăr și inima ta să fie veselă în zilele tinereții tale și mergi în căile inimii tale și după ce-ți arată ochii tăi, dar să știi că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa."[843]

Evreii *Vechiului Testament* nu erau împotriva plăcerii. Ei nu condamnă sub nicio formă o faptă bună pentru că a fost răsplătită. Ei nu împărtășesc cu stoicii o indiferență (mai mult sau mai puțin sinceră) față de utilitate. Spre deosebire de mulți creștini, ei nu deplâng dorințele trupului, ci le iau ca pe o parte firească a înzestrării de la Dumnezeu. Recompensele pentru faptele lor (și, ca urmare, plăcerea din utilitate) nu sunt scoase din această lume, cum se întâmplă la creștini, ci sunt așezate în această lume. Numai că, spre deosebire de hedoniști, evreii credeau că plăcerea se subordonează regulilor, deci urmărirea utilității își are limitele ei foarte clare.

[843] Ecclesiastul 11:9.

Utilitarismul

Înainte de a ajunge la epicureici pe axa noastră noțională, trebuie să așezăm înainte utilitarismul. Deși se întemeiază pe fundamente similare, așa cum au fost acestea prezentate de J.S. Mill, utilitarismul încearcă să înfrângă egoismul uman prin implementarea instituției observatorului imparțial.

Utilitarismul total *nu* este egoist; el acordă prioritate *pentru binele întregului* și îl plasează (fără niciun interes) deasupra binelui individului. Dacă scăderea utilității pentru individul Y este mai mică decât creșterea proporțională a utilității pentru întreg (sau pentru un al doilea individ), atunci individul Y însuși (de bunăvoie și cu plăcere) consimte să i se diminueze utilitatea proprie în interesul întregului (sau al celui de-al doilea individ). Albinele lui Mandeville n-ar face în veci așa ceva.

Totuși, Mill este mult mai puțin egoist, în demersul lui de căutare a moralității utilității, decât hedoniștii. Diferența este simplă: hedoniștii consideră că maximizarea utilității *personale* este binele suprem, *summum bonum*, pe când maximizarea lui Mill este cea a *întregului sistem*. După Mill, în cadrul actului dat, individul trebuie să ia în considerare nu maximizarea propriei sale utilități *individuale* (așa cum se întâmplă în realismul hedoniștilor, care oglindește preceptele lui Machiavelli), ci maximizarea întregului sistem.

Epicur

Ca rivali intelectuali ai stoicilor, epicureicii (hedoniștii) valorizează moralitatea actelor lor exclusiv în funcție de utilitatea realizată; ei au devenit pionierii faimosului crez „scopul scuză mijloacele". Pe a noastră axă noțională a binelui și

răului, ne îndreptăm, așadar, spre un teritoriu unde răul și viciul sunt tolerate. Bineînțeles, epicureicii au nevoie de mijloace păcătoase pentru țelurilor lor sanctificate. Dacă țelul este bun, dacă el maximizează binele întregului mai mult decât orice altă posibilitate alternativă, atunci devine un mijloc legitim. Epicureicii sunt - pe lista noastră - prima școală care evită necesitatea unor reguli exterioare, date exogen. Acesta este un avantaj argumentativ considerabil, pentru că apărarea valabilității generale a unor reguli abstracte care să se aplice tuturor și în orice moment ar însemna o cursă primejdioasă pentru fiecare școală de gândire, începând cu stoicii și terminând cu Kant. Hedonismul (la fel ca forma sa modernă - utilitarismul) nu are nevoie de niciun sistem abstract. Binele poate fi observat, este la propriu calculabil, endogen, venit din sistem și din situația însăși.

Le-am face o mare nedreptate epicureicilor și succesorilor lor dacă am neglija să subliniem că și ei încercau să ajungă la minimizarea răului - spre deosebire de Mandeville, care considera răul necesar pentru buna funcționare a unei societăți avansate. El nu a încercat să-l minimizeze, pentru că, procedând astfel, ar fi amenințată stabilitatea și prosperitatea stupului său.

Economia convențională

Dacă ar fi să clasificăm învățăturile curentului principal consacrat al teoriei economice, atunci ar trebuie să așezăm știința modernă a economiei după hedoniști. Până și Epicur admitea că *nu* toate acțiunile noastre au ca factor motor iubirea de sine. El prezintă prietenia ca exemplu de relație altruistă. Economia modernă este capabilă să vadă iubire de sine

până și în dragostea de mamă, în relațiile dintre asociați și așa mai departe.

Efortul economiei moderne de a reduce *totul* la dragoste de sine și calcul este atât de stăruitor, încât nici măcar Epicur n-ar fi îndrăznit să aibă asemenea gânduri! Pe deasupra, curentele economice moderne au preluat utilitarismul lui Mill, dar nu au subscris principiului său esențial de moralitate personală – cel al observatorului imparțial. Principiul renunțării de bunăvoie la utilitate (pe care utilitariștii ortodocși ai lui Mill sunt obligați să-l pună în aplicare), în beneficiul întregului, este complet străin economiei moderne din ziua de azi. Antropologia economică a prezentului este un talmeș-balmeș neobișnuit. Ea nu se implică în problematica moralității personale, pentru că mâna invizibilă a pieței va remodela viciile private în matrița bunăstării generale.

Mandeville

În cel mai bun caz, Mandeville a împins grija pentru principiile morale pe o linie secundară și irelevantă. Dar el a mai pus ceva în aplicare: a introdus o relație implicit inversă, indirect proporțională, între moralitate și economie. Cu cât un individ era mai puțin onest, într-un stat dat sau un sistem, cu atât mai bine îi va merge întregului. Aceasta este cea mai extremistă optică asupra raportului dintre economie și etică. Viciile private sunt cauza bunăstării publice. Din acest punct de vedere, Mandeville crede că, deși dependența dintre beneficiu și etică rămâne valabilă, el o consideră invers. Spre deosebire de alte școli, el pare să susțină că mai multe vicii lasă loc pentru mai multă fericire a întregului.

Aici se termină axa noastră noțională de interogație despre economia binelui și a răului, începută cu Kant, care cerea binele altruist, și încheiată cu Mandeville, pentru care binele omniprezent duce la declinul societății.

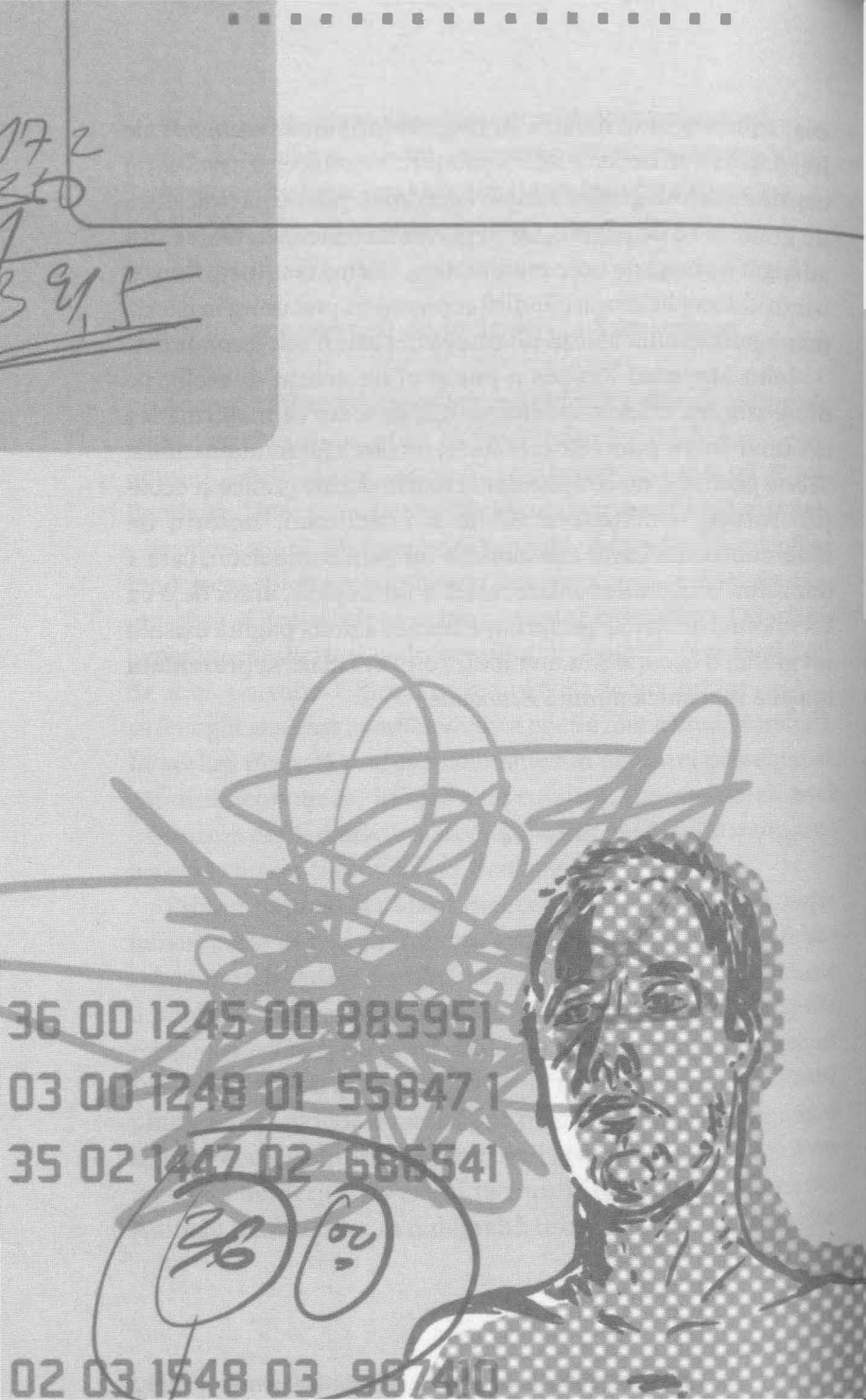
„Bibliile" economiei: de la Smith la Samuelson

Adam Smith și majoritatea economiștilor clasici, alături de el, percep chestiunea eticii ca fiind strâns legată de cea a economiei. Mulți dintre ei au fost filosofi ai moralei (Mill, Bentham, Hume) sau preoți (Malthus). Într-o anumită măsură, s-ar putea spune că, în această privință, Adam Smith nu a fost fondatorul științei economiei, ci persoana cu care discuția despre etică și economie și-a atins punctul culminant. Odată cu exploratorii ulteriori ai domeniului economiei, interesul față de etică s-a stins. Ultimul economist clasic important care să se fi implicat serios în problematica etică a fost Alfred Marshall. În același timp, el a adus matematica în curentul principal al gândirii economice, în ciuda faptului că, înainte de el, mai existaseră demersuri de matematizare în unele școli marginaliste și la anumiți economiști francezi.

Primul manual standard de economie a fost *Avuția națiunilor*, carte publicată în 1776, avându-l ca autor pe profesorul de morală Adam Smith; în anul 1848 (același în care Marx a publicat *Manifestul comunist*), a fost înlocuit de *Principiile economiei politice*, carte scrisă de J.S. Mill și având expresivul subtitlu *cu câteva din aplicațiile lor în filosofia socială.* Niciunul dintre aceste manuale nu conține măcar un singur grafic sau o singură ecuație. În afară de capitolul „Numere", aproape că nu apar nici numere și nu există nici urmă de model matematic. Ambele lucrări erau mai degrabă texte filosofice și, în orice

caz, stilul era unul narativ. În 1890, *Principiile de economie* ale lui Marshall au devenit Biblia științei economice; această carte cuprinde câteva grafice simple (sunt 39 în 788 de pagini, adică un grafic la 20 de pagini), iar în partea de concluzii, Marshall a adăugat o anexă de note matematice. Cartea conținea, firește, o introducere în istoria gândirii economice, precum și în istoria managementului, alături de câteva dezbateri etic-economice.

John Maynard Keynes a pus și el un accent deosebit pe dimensiunea etică în economie. Și, cu toate că matermatica era unul dinytr punctele sale forte, lucrarea lui fundamentală, *Teoria generală*, nu conține decât foarte puține grafice și ecuații. Totuși, următoarea Biblie a economiei, notoriu de bine-cunoscuta carte *Economics* a lui Paul Samuelson, care a dezvoltat moștenirea intelectuală a lui Keynes, arăta deja ca un manual de fizică: pe aproape fiecare a doua pagină existau un grafic, o ecuație sau un tabel. Totul era clar: vă prezentăm mașina mecanică numită *Economie*!


36 00 1245 00 885951
03 00 1248 01 55847 1
35 02 1447 02 686541
02 03 1548 03 987410

11 | Istoria mâinii invizibile a pieței și a lui *homo economicus*

Se spune că să vezi înseamnă să crezi. Ciudat; cum putem crede ceva ce vedem? Cum să credem ceva care este (sau pare să fie) evident? Nu trebuie să *credem* ceva ce nu am văzut? E imposibil să vezi ceva care este invizibil, ca mâna invizibilă a pieței, motiv pentru care noi, economiștii, trebuie *să credem în ea (sau nu)*.

Credința în mâna invizibilă a pieței a avut o viață grea. Fie oamenii cred mult prea orbește în omnipotența și omniprezența ei, și o privesc ca pe o soluție (mascată în altceva, deci invizibilă) la aproape toate problemele vieții (și ale lumii), fie cred că este la rădăcina tuturor relelor. Ne aflăm într-o situație similară și cu un alt concept esențial al economiei: noțiunea lui *homo economicus*.

Așa cum observă clasicul în domeniu Albert Hirschman[844], Sfântul Augustin credea în următoarele trei vicii (sau pofte) principale: setea de putere (*libido dominandi*)[845], dorința sexuală (*libido carnalis*) și setea de bani. Fiecăruia dintre cele trei

---

[844] Așa cum notează Hirschman în clasica sa lucrare *The Passion and the Interest*, 15. Trebuie subliniat însă, și Hirschman nu pare să fie conștient de acest lucru, că, pentru Augustin, *iubirea este impulsul elementar al ființei umane*. Iubirea se află în spatele oricărui lucru, bun sau rău. În aceste trei direcții, Augustin descrie o situație în care iubirea a scăpat de sub control sau, dacă vreți, a depășit măsura sau a luat-o într-o direcție greșită. Pentru mai multe, vezi Hare, Barnes și Chadwick, *Zakladatelé myšlení* [Fondatori ai gândirii], capitolul 9 despre Augustin.

[845] După Augustin, caracteristica principală a Babilonului, cetatea omului, este *libido dominandi*, „setea de putere" (*Cetatea lui Dumnezeu* 1, praef. 1.30; 3.14; 5.13 etc.). Vezi și Fitzgerald *et al.*, *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia*, 84.

vicii i s-a dat o poziție crucială în scrierile gânditorilor de seamă, ca forță motrice hotărâtoare a omenirii sau a societății. Și toate aceste vicii (personale) s-au transformat până la urmă, în mâinile altor gânditori (fiecare în felul său și la timpul său), în virtuți și principii care împing înainte omenirea și societatea.

Să luăm puterea, de exemplu. „*Libido dominandi* a lui Augustin este comparabilă cu *der Wille zur Macht* a lui Nietzsche, «voința de putere»... diferența esențială dintre Nietzsche și Augustin fiind aceea că primul considera «voința de putere» o virtute, pe când ultimul socotea că «setea de dominație» este un viciu".[846] Subiectul dorinței sexuale, în psihologia timpurie (și mai ales în scrierile lui Sigmund Freud), ca forță conducătoare din spatele oricărei acțiuni, ar merita de asemenea un studiu de sine stătător.

Fiecare dintre acești factori motorii principali are un fel de mână invizibilă proprie – fiecare dintre aceste trei „vicii personale motivante", dacă este bine calibrat într-o instituție, poate fi transformat în beneficii sociale. Augustin adaugă, sarcastic, că societatea romană s-a caracterizat prin aceea că avea multe beneficii private și multe vicii publice.[847] Altfel spus, el răstoarnă principiul esențial al mâinii invizibile a pieței, așa cum va fi acesta enunțat, peste mai mult de o mie de ani, de către Bernard Mandeville: că viciile individuale cauzează binele comun.

---

[846] Fitzgerald *et al.*, *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia*, 84. Cum spune Thomas Lewis: „dominația nu este un scop în sine; este un mijloc pentru atingerea scopului de a fi recunoscut ca puternic". (T. Lewis, „Persuasion, Domination and Exchange: Adam Smith on Political Consequences of Markets", 287.) Principiul conducător aici nu este iubirea de sine (în sensul dat de Rousseau, *amour de soi*), ci simpatia și dorința de simpatie. Vezi și Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 46.

[847] Hare, Barnes și Chadwick, *Zakladatelé myšlení* [Fondatori ai gândirii], capitolul 9 despre Augustin: „«După distrugerea Cartaginei, a apărut o culme a discordiei și a lăcomiei. Ambiția și toate acele rele care își ițesc de obicei capul în vremuri de prosperitate.» [Augustin îl citează pe Sallustius] Deducem de aici că asemenea rele apar în general și se înmulțesc chiar și înaintea unor astfel de vremuri."

Credința în abilitățile supranaturale ale mâinii invizibile a pieței este una dintre convingerile economice fundamentale. E unul dintre misterele cruciale, foarte frumos exprimat în următorul citat: „Mâna invizibilă este un zeu mistic care lucrează pe căi necunoscute (sau măcar neexplicate), cu mai mult decât un grăunte de miraculos, pentru a produce o binefacere holistă care nu poate fi prevăzută din motivațiile lipsite de sfințenie ale actorilor care-și urmează numai interesul propriu".[848]

În același timp, este unul dintre elementele-cheie ale argumentației economice, care durează de secole: în ce măsură ne putem baza pe mâna invizibilă a pieței? Cum ne putem încrede că haosul liberelor voințe va crea până la urmă ordinea (pentru întreaga societate)? Care domenii ale economiei merg mai bine atunci când sunt planificate și influențate de guvernanți și care merg mai bine dacă sunt lăsate pe seama principiului laissez-faire? Așadar, o soluție extremă ar fi planificarea centralizată – aici, frica de haos spontan este atât de mare, încât duce la guvernarea aproape a orice –, iar cealaltă extremă este anarhia.

În ce măsură ne putem bizui pe faptul că mâna invizibilă a pieței va transforma egoismul (și alte vicii private, ca să folosim cuvintele lui Bernard Mandeville) în bunăstare generală? Pe parcursul acestui capitol, vom încerca nu atât să analizăm răspunsurile la aceste întrebări eterne[849], cât să urmărim istoria și implicațiile acestor noțiuni, credințe, teorii și mituri.

Istoria precedentelor

Tema mâinii invizibile care transformă păcatul în bine pentru toată societatea trece ca un fir roșu prin toate capitolele

[848] Boli, „The Economic Absorption of the Sacred", 97.

[849] Pentru studii mai aprofundate, vezi Hirschman, *The Passion and the Interests*, și Force, *Self-Interest before Adam Smith*.

istorice ale acestei cărți. Termenul ca atare ne vine de la Adam Smith, care însă l-a pomenit doar în treacăt, parcă întâmplător. Ceea ce seamănă bine cu felul foarte succint în care Keynes a folosit termenul *spirite animale*. Ambii autori au lăsat amândoi termenii, pe care ei i-au lansat, învăluiți în cel mai mare mister – cât să rămână enorm de mult loc pentru dispute ulterioare, certuri și neînțelegeri care au durat timp de multe generații. Până în ziua de azi, aceste subiecte umplu vaste spații de bibliotecă.

În termeni generali vorbind, se pare că forța principală a mâinii invizibile a pieței rezidă în următoarele particularități esențiale. În primul rând, transformarea radicală a răului privat în bine general (Mandeville: viciile private devin beneficii publice). În al doilea rând, liantul social care ține închegate structurile de bază ale economiei și ale societății, creând ordine din haos (Smith: măcelarul care oferă carnea fiindcă din aceasta el câștigă utilitate pentru el însuși).

Îmblânzirea răului

Deși Adam Smith a fost acela care a numit fenomenul[850] descris și elaborat în amănunt de Mandeville înaintea lui, umbra prevestitoare a acestui principiu poate fi zărită încă de la începuturile istoriei civilizației noastre. Nu mai târziu decât pe vremea *Epopeii lui Ghilgameș*, am văzut cum a avut loc o domesticire, o îmblânzire a răului care a vătămat la început

[850] Aici se poate vedea importanța găsirii unui nume: dacă nu are loc punerea unui nume, e ca și cum subiectul n-ar exista. Dacă lui Bernard Mandeville i-ar fi trecut prin cap să folosească acest termen, cu siguranță că el ar fi fost considerat azi părintele său. Adevărul este că Mandeville a descris principiul mâinii invizibile mai bine și mai în amănunt, dar nu s-a gândit și la un nume potrivit pentru el.

omenirea (civilizația); dar acest rău natural sălbatic (Enkidu) a ajuns în final să fie folosit în beneficiul societății. Ar fi fost imposibil să învingi această forță printr-o bătălie față în față; ea trebuia să fie păcălită cu ajutorul dibăciei, cu trucuri care să pună în slujba binelui societății acest rău natural sălbatic, haotic dezlănțuit și care dăuna civilizației.

Așa cum observă F.A. Hayek[851], anticii greci, mai precis Aristofan, cunoșteau și ei principiul mâinii invizibile a pieței:

> Știi cum se zice din bătrâni:
> Toate sforțările noastre smintite și îngâmfările goale
> Sunt date peste cap, până la urmă, spre binele tuturor.[852]

Apoi am discutat despre conceptul creștin al (co)activității binelui și răului. Am prezentat parabola neghinei, în care Iisus spunea că nu e bine să smulgi toate buruienile, fiindcă riști să scoți din rădăcină și grâul folositor.[853] Nu e nici recomandabil, nici posibil (în această lume) să elimini răul; multe lucruri bune s-ar strica dacă am proceda astfel.

Mai târziu, Toma din Aquino s-a ocupat de acest subiect mai în amănunt, iar rândurile următoare arată limpede că era familiarizat cu problema mult înaintea lui Mandeville: „Așa cum nu se cade ca binele tuturor să se nimicească pentru ca răul unuia să dispară, mai ales că Dumnezeu este atât de puternic încât să poată îndrepta orice rău către un scop bun".[854] Sau: „Legile oamenilor lasă anumite lucruri nepedepsite, fiindcă iau seamă la condiția imperfecțiunii umane, căci mulți

---

[851] Citat de Hayek în *The Trend of Economic Thinking*, 85; de asemenea, în *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, p. 254.

[852] Aristofan, *Adunarea femeilor*, 289.

[853] Evanghelia după Matei 13:29.

[854] Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q92, A1, R.O.3.

s-ar vedea văduviți de multe avantaje, dacă toate păcatele ar fi strict interzise și s-ar decreta pedepse pentru ele".[855]

Ideea este departe de a fi nouă. Până și gânditorii Iluminismului au recunoscut-o în destule rânduri, așa cum foarte frumos arată Hirschman: „Toate virtuțile eroice s-a demonstrat că sunt forme de altceva: autoconservare, de către Hobbes, dragoste de sine, de către La Rochefoucauld, vanitate și fugă nebună de adevărata cunoaștere de sine, de către Pascal".[856] Astfel, știința politicii își are și ea propria mână invizibilă, așa cum o numește Montesquieu: „Fiecare individ lucrează pentru binele comun, având convingerea că lucrează pentru interesele sale individuale... adevărat că onoarea care călăuzește toate părțile statului este una falsă, dar această falsă onoare îi aduce foloase binelui public".[857] Și dezvoltă mai departe această idee: „Am putea spune că este la fel ca sistemul universului, unde există o forță care respinge constant toate corpurile dinspre centru și o forță a gravitației care le atrage spre el. Onoarea face să se miște toate părțile organismului politic".[858] Așa trebuie să le fi părut și economiștilor iluminiști că stau lucrurile: iubirea de sine a unui individ o înfrânează și o contrabalansează pe a altuia. Până la urmă, Pascal scrie (aproape cu o jumătate de secol înaintea lui Mandeville) despre „măreția omului, chiar și în lăcomia simțurilor sale, pentru că a știut cum să scoată din ea o regulă admirabilă și să construiască un tablou al binefacerii. Măreția - cauzele efectelor arată măreția omului, pentru a fi

---

[855] *Ibid.*, Ia-IIae, Q79, A1. Vezi și *Summa contra gentiles* III, capitolul 71.

[856] Hirschman, *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, 11. În aceasta, el vede „demolarea eroului". Această (tristă sau ridicolă) prăbușire a eroului „rămas în urmă" poate fi demonstrată la personajul lui Miguel de Cervantes, Don Quijote, „ultimul erou" care trăiește într-o lume de himere.

[857] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, 270.

[858] *Ibid.*, 72.

creat o asemenea ordine impecabilă din desfrânare".[859] Putem deci vedea că mâna invizibilă a avut un număr foarte mare de înaintași.

Până la urmă, „o mare parte din filosofia lui Mandeville ar putea fi rezumată drept o elaborare a maximei lui La Rochefoucauld: «Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés»".[860] Ceea ce înseamnă: „Cel mai adesea, virtuțile noastre nu sunt decât vicii deghizate". Mai există o mulțime de alte idei în spatele interpretării „economice" a „mâinii invizibile". Teologia le are pe ale sale, la fel ca și politica și etica. Mâna invizibilă nu aparține numai științei economice (sau economiei ca sistem de activitate).

Darwinismul social: selecția naturală și tautologia din ea

Nu-i deloc greu de observat vechea credință stoică în armonia naturii îndărătul ideii că piețele vor reuși întotdeauna să rezolve, ele singure, cel mai bine lucrurile – că natura pieței este de a se împinge singură într-o stare de echilibru. Dar, pentru Dumnezeu, *de ce* s-ar îndrepta lucrurile singure spre o stare de echilibru? Ideea mâinii invizibile a pieței este, așadar, legată și de concepția că piața îi selectează pe jucătorii cei mai buni (cei mai adaptabili) și îi elimină pe cei nepotriviți. Sau, cu alte cuvinte, ideea de darwinism social.

De fapt, s-a întâmplat taman pe dos: procesele sociale l-au inspirat pe Darwin să-și aplice principiul în biologie. Sociologul Herbert Spencer scria despre „supraviețuirea celui mai adaptabil" cu mult înaintea lui Darwin – și tot el a popularizat

[859] Pascal, *Pensées*, 402, 403, 416.

[860] Kaye, „Introducere" la *The Fable of the Bees* de Bernard Mandeville, 48.

termenul. Jonathan Turner remarcă amuzat[861]: „Nu Spencer a fost un darwinist social; mai degrabă s-ar cuveni să spunem că Darwin a fost un «spencerian biologic»". Darwin a fost enorm influențat de teoriile economice ale lui David Ricardo, Adam Smith și Thomas Malthus. Această „mână invizibilă a selecției", cum scria biologul și filosoful ceh Stanislav Komárek, a creat în biologie conceptul „supraviețuirii celui mai apt să se adapteze, al dispariției fizice pentru cel nu atât de bine adaptat... ideea că animalele și plantele se nasc fără nicio altă intenție decât aceea de a se reproduce și a supraviețui".[862]

Și într-adevăr, Selecția Naturală a lui Darwin (pe care el a personalizat-o scriind-o cu inițiale majuscule) evocă foarte pregnant „mâna invizibilă a pieței". Adam Smith – alături de predecesorii și de adepții săi – este cel de la care vine această noțiune sociomorfă; Darwin a aplicat-o ulterior și a dezvoltat-o în biologie.[863]

Problema cu teoria Selecției Naturale este similară celei pe care o avem în privința conceptului utilității – ambele se pretind a fi cauza care explică întotdeauna comportamentul uman sau social și evoluția naturală. Chiar și în cazul selecției naturale – fie ea biologică sau socială –, nu putem spune dinainte ce anume ar trebui să se întâmple pentru ca această teorie să *nu* fie validă? Cu alte cuvinte, cum ar arăta lucrurile dacă piața (natura) nu i-ar alege pe cei mai adaptabili? Practic, avem un pic de tautologie aici: cei care supraviețuiesc sunt întotdeauna cei care sunt adaptabili la maximum. Dar cine sunt, de fapt,

---

[861] Turner, *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*, 107; vezi și Werhane, „Business Ethics and the Origins of Contemporary Capitalism: Economics and Ethics in the Work of Adam Smith and Herbert Spencer", 19–20.

[862] Komárek, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie* [Imaginea omului și a naturii în oglinda biologiei], 80.

[863] Pentru mai multe, vezi Komárek, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie* [Imaginea omului și a naturii în oglinda biologiei], 14.

cei mai adaptabili (cum îi putem deosebi de ceilalți)? Păi, cei care supraviețuiesc. Deci nu putem ști acest lucru decât *post factum*, bazându-ne pe ce a fost. Așadar, dacă am parafraza foarte puțin această faimoasă zicere, n-ar mai spune decât atât: cei care supraviețuiesc sunt cei mai capabili să supraviețuiască (în locul cuvântului „adaptabil"). Cu alte cuvinte: cei care supraviețuiesc sunt cei care supraviețuiesc. Și uite așa, *toți* cei care supraviețuiesc sunt declarați cei mai adaptabili. Prin urmare, este necesar să fim de acord cu această „teorie", pentru că nu se poate să nu fim de acord cu ea. Așa că darwinismul social este un truism.

Sfântul Pavel și mâinile invizibile ale pieței sau binele și răul reziduale

În cadrul gândirii economice, multă cerneală a curs pe tema binelui neintenționat, subiect cu care și economica clasică a copilărit și s-a maturizat. Măcelarul cel egoist al lui Smith se îndreaptă spre țelurile sale în chip de *homo economicus*, creând binele social ca pe un produs secundar, oarecum periferic și neintenționat. „Nu de la bunăvoința măcelarului, a berarului sau a brutarului așteptăm noi să ne vină mâncarea de pe masă, ci de la propriul lor interes"[864], spune faimosul citat din Adam Smith. Pentru Mandeville, dar și într-o interpretare popular simplificată a lui Smith, binele devine un fel de externalitate pozitivă generată automat, care răsare din

[864] Smith, *Wealth of Nations*, 1.2.2. sau pagina 30. Citatul mai lung: „Dă-mi tu mie ce îmi trebuie și vei avea și tu ce îți trebuie, așa sună înțelesul fiecărei oferte de acest fel; (...) Nu de la bunăvoința măcelarului, a berarului sau a brutarului așteptăm noi să ne vină mâncarea de pe masă, ci de la propriul lor interes. Ne adresăm nu omeniei lor, ci iubirii lor de sine, și nu despre nevoile noastre le vorbim, ci despre avantajele pe care ei le pot obține de la noi. Numai un cerșetor alege să se bizuie în principal pe mărinimia concetățenilor săi" (30–31).

interesul propriu. Mâna invizibilă a pieței are capacitatea de a remodela, de a converti și de a transforma egoismul într-un folos pentru toți. Așa cum afirmă subtitlul *Fabulei albinelor* lui Mandeville, *viciile private* devin spontan beneficii publice, în totalitate, neintenționat și spontan, mulțumită mâinii invizibile a pieței.

Apostolul Pavel a abordat un subiect similar. Și el a luat în considerare relația dintre binele și răul intenționate și cele neintenționate, și efectele lor. Dar, foarte interesant, din unghiul de vedere complet opus:

> Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine. (...) Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?[865]

Sau, cum intepretează varianta de traducere modernă a Bibliei, New Living Translation:

> Am descoperit acest principiu de viață: atunci când vreau să fac ce e bine, inevitabil fac ce e rău... O, cât de nenorocit sunt! Cine mă va elibera de viața aceasta, dominată de păcate și de moarte?

Prin urmare, exact pe dos față de albinele lui Mandeville, Pavel *intenționează* să facă bine, dar sfârșește prin a face un *rău*. Cu aceasta, el aduce la iveală totodată, până la un punct, semnificația poveștii despre prima fărădelege comisă, în Grădina Edenului. Adam și Eva, gustând din fructul oprit al Pomului *Cunoașterii* Binelui și Răului, au devenit asemeni lui Dumnezeu[866], capabili să *simtă cumva* diferența dintre bine și

---

[865] Romani 7:21–25.

[866] Facerea 3:22: „Și a zis Domnul Dumnezeu: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul»".

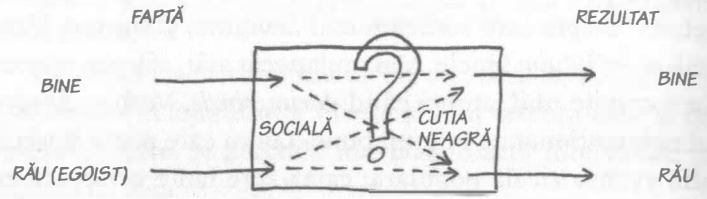
rău, dar incapabili să-l categorisească în mod abstract, darămite să mai înfăptuiască binele. Așadar, omenirea deține *conceptul* de bine și rău – suntem capabili să percepem diferența (iar în această privință suntem *asemeni* lui Dumnezeu), dar nu suntem capabili să identificăm precis binele (ca în parabola cu neghina, despre care vorbeam mai devreme) și suntem incapabili *să înfăptuim* binele. Mai mult decât atât, sfârșim adesea prin a comite *răul*, atunci când *dorim binele*. Vorbim despre răul neintenționat cu intenții bune. Lucru care poate fi văzut și din vechea zicală populară: calea spre iad e presărată cu bune intenții.

Teoria lui Mandeville despre mâna invizibilă privește problema dintr-un punct de vedere complet opus. Viciile indivizilor sunt cumva transformate (gratis!) în bunăstare generală (neintenționată). Oricare ar fi fost intenția individului și oricât de egoistă este, rezultatul se concretizează sub forma bunăstării generale – ceea ce, în economia modernă, a dus adesea la cinism moral. În primul rând, nu depinde de moravurile private; în al doilea, viciile sunt în mod automat și neintenționat transformate în bunăstare generală, din care rezultă, oarecum implicit (în al treilea rând), că viciile private intră în categoria binelui. Ca urmare: orice ar face omul este, din acest unghi de vedere, irelevant, pentru că până și viciile contribuie la bunăstarea generală a economiei.

Clasica lipsă de intenție

Clasica problemă a mâinii invizibile a pieței se ocupă doar de un singur aspect al *neintenționalului*: rezultatele neintenționate ale actelor egoiste, care nu alcătuiesc decât o singură submulțime a interacțiunilor sociale. Nu sunt luate în discuție

rezultatele rele neintenționate ale faptelor bune. Sau rezultatele rele ale faptelor rele. Situația ar putea fi schițată grafic cam așa:



Mai târziu, gânditorii creștini au dezvoltat alt aparat conceptual cu care să examineze răul social nedorit: sistemul în care nimeni nu vrea să facă rău, dar instituțiile sociale îl generează, totuși – acesta era numit *structură păcătoasă* în enciclicele sociale papale.[867] Anumite instituții au o structură în care actorii individuali nu înfăptuiesc răul, dar, în ciuda acestui fapt, la finalul procesului, ceva rău tinde să fie creat (distrugeri aduse mediului, de exemplu, pe care nimeni nu le *intenționează*). Poate că la așa ceva se referea, în ultimă instanță, vechea zicală romană care spunea: *Senatores boni viri, senatus autem mala bestia – Senatorii sunt oameni buni, dar Senatul e o fiară haină.*[868]

S-ar părea că diviziunea muncii reprezintă un concept relativ simplu, în comparație cu diviziunea responsabilității sau a vinovăției. Suntem în stare să sesizăm și să clasificăm diviziunea muncii cu relativă precizie, dar e problematic să împărțim

[867] Enciclicele sociale sunt enciclice papale care reacționează la chestiuni sociale. Pentru mai multe despre această temă, vezi Rich, *Business and Economic Ethics*.

[868] Morgenthau, *Truth and Power: Essays of a Decade*, 159. Vezi și „The Economic Review: Edition 13", 189.

vinovăția sau responsabilitatea pentru produsul care rezultă. Problema cu aceste structuri este că ne dăm seama de *păcătoșenia* lor abia *ex post* – deși niciodată nu ne propunem răul ca scop, e greu să-l sesizăm în construcția instituției însăși. El nu apare decât retrospectiv, în rezultate.[869] Cea de-a doua problemă rezidă în cât de complicat este să specificăm și să atribuim precis vinovăția. Cu diviziunea muncii, e relativ simplu să recunoaștem valoarea adăugată a fiecărui actor; dar e aproape imposibil să specificăm și vinovăția în același fel. Într-o societate înalt specializată, răul poate foarte bine să se nască și să trăiască printre crăpăturile specializării, ca să zicem așa.

Cultura *Vechiului Testament* încerca să rezolve problema acestui rău rezidual, creat undeva prin „zonele gri" ale instituțiilor sociale, cu ajutorul unui sacrificiu anual simbolic. Pur și simplu nu era posibil să stabilești o vinovăție anume, în sarcina unei persoane anume, dar, în ciuda acestui fapt, locuitorii cădeau de acord asupra necesității generale de a scăpa de ea. În creștinism, sacrificiul simbolic pentru cei care „nu știu ce fac"[870] și sunt „călăuze oarbe"[871] este rezolvat o dată pentru totdeauna prin sacrificiul lui Hristos – sacrificarea mielului ceremonial care a devenit Iisus. Într-o societate mereu și mereu mai complexă, e din ce în ce mai ușor să fii orb. Din păcate, nici măcar nu știm (sau nici măcar nu ne-a păsat

[869] Să mai adăugăm o aplicație încă și mai sistematică a structurilor păcătoase la această analiză (mai degrabă incidental și intenționat, ca notă de subsol). O concluzie relativ înfricoșătoare rezultă din cele mai sus menționate; cu toate că nouă ne apare acum ca fiind miraculos și avantajos, întregul sistem al capitalismului de piață ar putea să se dovedească ulterior a fi o structură păcătoasă. Deși este cel mai eficient sistem de până acum pe care omenirea l-a folosit pentru coexistența sa comună, este posibil ca el să ne conducă spre o fundătură, la al cărei capăt să ne aștepte o situație catastrofală. Dar această frică de necunoscut, sistemică și reziduală, din subconștientul nostru, va exista subliminal în orișice sistem, iar noi nu ne vom putea nicicând debarasa de ea cu totul.

[870] Evanghelia după Luca 23:34.

[871] Evanghelia după Matei 15:14.

vreodată, ca să întrebăm) cine a făcut cămașa pe care o purtăm acum și o considerăm proprietatea noastră. Și asta e o treabă simplă – gândiți-vă doar cât de orbi suntem în interacțiuni sociale mai complexe!

Răul, subordonat binelui

Să ne oprim câteva clipe asupra termenului „rău". De unde vine? În accepțiunea iudee, răul se află întotdeauna într-o relație de subordonare față de bine. În perioada creștinismului timpuriu, au existat curente dualiste care susțineau că binele și răul se află pe același nivel ontologic și, deci, că Dumnezeu și Satan sunt entități antagoniste, antipoli care se află pe același palier ontologic, ca să zicem așa. Augustin, care împărtășea și el această convingere, la un moment dat, se ocupă foarte atent de această problemă și în oarecare amănunt – el etichetează această teză drept *capcana maniheistă*.[872] Dar, susține el, Satan și răul nu sunt pe același nivel cu Drumnezeu și binele. Satan este unul dintre îngerii Domnului (chiar dacă legenda spune că s-a răsculat) și rămâne permanent un slujitor, care nu poate înfăptui nimic care să fie în afara permisiunii sau consimțământului lui Dumnezeu (ori al omului).[873] Acest lucru este prezentat edificator în „Cartea lui Iov" – deși (tehnic vorbind) durerea lui Iov este provocată de Satan, totul are loc cu permisiunea lui Dumnezeu, și tocmai de aceea lui Dumnezeu

[872] Maniheismul era doctrina dualistă a egalității ontologice de forțe dintre bine și rău, avându-și rădăcinile în zoroastrismul persan.

[873] „Satan este marele inamic al lui Dumnezeu în sfera cosmică, dar el este creația Domnului, există prin voința divină, iar în comparație cu puterea lui Dumnezeu, puterea Satanei nu este cu nimic mai mare decât a oamenilor", *International Standard Bible Encyclopedia*, „Satan".

îi adresează Iov plângerile sale[874]: „Pentru că săgeţile Celui Atotputernic stau înfipte în mine şi duhul meu bea veninul lor, de aceea spaimele lui Dumnezeu vin cete-cete împotriva mea"[875] şi „De ce ascunzi faţa Ta şi mă iei drept un duşman al Tău?".[876] Răul nu poate face niciun lucru pe care Dumnezeu să nu-l îngăduie, şi tocmai de aceea Iov nici măcar nu i se adresează lui Satan (ai zice că nici măcar nu era conştient de existenţa lui), ci îşi dirijează toate reproşurile şi lamentaţiile direct spre Dumnezeu.

Răul trebuie să-şi împrumute scopurile de la bine, pentru că el nu are niciodată vreunele care să-i aparţină.[877] Binele creează scopuri din proprie voinţă şi nesilit de nimeni. Răul, niciodată. Răul nu are la dispoziţie o entitate ontologică proprie. Răul *pur* nu există; el acţionează întotdeauna ca un fel de parazit al binelui.[878] Dacă facem o faptă rea, avem întotdeauna o scuză. Motivul pentru un rău este întotdeauna ceva bun (indiferent cât de distorsionată ar fi viziunea răufăcătorului asupra lumii!). De exemplu, dacă cineva fură ceva, o face în scopul de a fi mai bogat. Dar nu e nimic rău în a fi bogat. Nimeni nu fură doar pentru actul furtului în sine. Poate că fură ca să trăiască o experienţă ieşită de comun, aventuroasă, plină de adrenalină – dar, din nou, aventura şi fiorii excitaţiei nervoase sunt lucruri *bune*, şi tocmai de aceea unii oameni hotărăsc să fure. În ambele cazuri, sunt alese mijloace rele pentru realizarea

---

[874] Iov 7:11: „Drept aceea nu voi pune strajă gurii mele, ci voi vorbi întru deznădejdea duhului meu şi mă voi plânge întru amărăciunea inimii mele".

[875] Iov 6:4.

[876] Iov 13:24.

[877] O interpretare interesantă, chiar dacă în lumina unei concepţii oarecum diferite despre rostul răului, găsiţi la Terry Eagletton, *On Evil*.

[878] „Bine-cunoscuta noţiune augustiniană a Răului care nu posedă substanţă pozitivă proprie", Žižek, *The Parallax View*, 152.

unui scop care putea fi obținut *fără a se face rău*. Doar că noi alegem o scurtătură necuvenită către acel scop.

În fine, principiul general este acela că răul se află într-o poziție de subordonare față de bine. Prin urmare, răul trebuie întotdeauna să servească unui soi de bine superior – iar acesta este un principiu străvechi. O alternativă la acest punct de vedere este un anumit maniheism moral sau o credință că binele și răul se află pe același nivel ontologic. Într-o exprimare vag matematică, este credința că între valoarea absolută a binelui și valoarea absolută a răului se poate pune semnul egal. Dar refuzul manheismului moral a fost pus în practică de majoritatea religiilor monoteiste – am încercat să arăt că, în conformitate cu Sf. Augustin sau Toma din Aquino, de exemplu, răul, într-o anumită măsură, se află întotdeauna într-o poziție de subordonare față de bine. Așadar, într-un sens ontologic și într-unul teologic, principiul transformării răului în bine poate fi susținut.[879]

Etica lui *homo economicus* și stadiul suprem de evoluție (economică)

Cum a dispărut moralitatea din știința economiei, care inițial era o ramură a științei morale? Să pornim de la una dintre așteptările pline de speranță ale lui Alfred Marshall

> Este o dovadă viguroasă creșterea fantastică din ultima vreme a **spiritului de onestitate și rectitudine** în afacerile comerciale, faptul că înalții responsabili ai marilor companii publice nu cedează decât

[879] „Prin distribuirea atât a omenirii, cât și a Diavolului, în rolul de slujitori ai lui Dumnezeu, el [Bernhard de Clairvaux la sfârșitul primului mileniu și începutul celui de-al doilea] implică faptul că Dumnezeu este stăpânul tuturor ființelor, inclusiv al Diavolului", Marx, *The Devils Rights and the redemption of Literature of Medieval England*, 22.

prea puțin în fața enormelor tentații de fraudă care le ies în cale... avem toate motivele să sperăm că progresul comerțului și al moralității va continua... și, astfel, formele colective și democratice de administrare a afacerilor vor putea continua să se extindă fără pericol în multe direcții, în care până acum nu s-au bucurat de succes...[880] [sublinierea mea]:

Era o așteptare optimistă aceea că *evoluția ascendentă a spiritului onestității* va asigura condițiile necesare pentru creștere. Evoluția teoriei, însă, a ales un unghi de vedere diferit - unul inversat.

Teza lui Marx despre baza economică a societății pare să fi fost acceptată de teoria economică. El credea că economia va fi aceea care va aduce cu ea un spirit al onestității, ca să zicem așa. Aceasta ar fi una dintre explicațiile plauzibile pentru deplasarea interesului economiștilor dinspre analiza morală, ca bază a acțiunii umane, spre ideea că legitatea economică este, *de fapt*, baza unei societăți și că toate mișcările și acțiunile indivizilor rezultă din ea (inclusiv propria-i etică). Avertismentul lui Smith s-a adeverit - știința economică încearcă să explice totul prin intermediul unui singur factor: știința economică.

Există multe curente ale economiei care cheamă la reîntoarcerea economiei spre originile sale morale.[881] Până și

[880] Marshall, *Principles of Economics*, 253. Vezi și Simon, *Empirically-Based Microeconomics*, 12.

[881] De un interes deosebit pentru noi sunt conceptele lui James Buchanan. În cartea *Economics and the Ethics of Constitutional Order*, el clasifică trei sisteme etice diferite, primul fiind „costul încălcării regulilor" - adică abordarea liberală extremă care nu lasă loc pentru comportamentul neoportunist. Buchanan se distanțează de ea. Al doilea model este cel al „normelor transcendentale suprareglatoare", pe care el le numește augustiniene - originea moralității în norme externe, transcendentale. Acest model explică unele comportamente neoportuniste. Al treilea model este cel al „interesului propriu luminat", care se bazează pe etica lui David Hume - individul este conștient de efectul de feedback al acțiunilor sale.

Lord Keynes dă glas acestei cereri, după cum scrie profesorul Milan Sojka: „Keynes a cerut revenirea la modul original de percepere a economiei ca știință morală și a criticat abordarea științifică tipică pentru economia neoclasică, prin care aceasta încearcă să imite științele naturale exacte".[882] Multele critici la adresa curentului principal al economiei moderne îl atacă în principal în privința *reducerii greșite a omului*, cum numește Etzioni problema.[883] Reducerea omului la condiția de agent rațional care își optimizează utilitatea în cadrul constrângerii bugetare date ne-a condus pe cărările matematizării economiei. Stadiul suprem de evoluție a filosofiei de bază din ziua de azi, din spatele științei economice consacrate, nu este nici măcar utilitarist, chiar dacă așa se crede și așa se proclamă. Conform teoriei care prevalează în ziua de azi, un individ *nu poate* să se miște *în sens contrar* funcției sale de utilitate. Teoria este, în cel mai bun caz, hedonistă. Uneori, însă, nu este nici măcar așa, dacă luăm în considerare diferențierea pe care hedoniștii o făceau din punctul de vedere al importanței și relevanței moralității. Hedoniștii admiteau că *nu totul* putea fi explicat pe baza principiului dragostei de sine și că domenii cum ar fi prietenia sunt *excepții*.

Situația așa cum arată astăzi scoate din discuție orice relevanță a eticii, din cauza unei interpretări greșite a lui Adam Smith. Ceea ce știința economiei a dezvoltat cu adevărat este

---

Ultimul este și modelul „raționalității extinse", propus de David Gauthier, care folosește conceptul „dilemei prizonierului" ca bază pentru comportamentul cooperant. Vezi Buchanan, *Economics and the Ethics of Constitutional Order*, capitolul „Economical Origins of Ethical Constraints", 179. Să-i mai menționăm aici doar pe reprezentanții principali ai altor încercări alternative: A. Sen, F. Fukuyama, A. Etzioni, H. Simon și alții.

[882] Sojka, *John Maynard Keynes a současná ekonomie* [John Maynard Keynes și economia contemporană], 89. Vezi și Simon, *Empirically-based Microeconomics*, 15–16.

[883] Vezi Etzioni, *Moral Dimension*, capitolele 1 și 6, pentru a descriere elaborată a acestei chestiuni.

sistemul de gândire al lui Bernard Mandeville, pe care Smith l-a respins. Studiul economiei a trecut de la a fi o știință morală la nimic altceva decât a fi o știință alocativă matematic. Sunt convins că trebuia să dezvolte ultima parte, dar fără a o fi neglijat pe prima. Dacă ar fi continuat să dedice aceeași energie mentală chestiunilor etice, ar fi plauzibil să credem că unele din întrebările „fundătură" care apar în studiul economiei, și mai ales în studiul economiei politice, ar fi azi mai clare. Economia în general s-a arătat surprinzător de necomunicativă în direcția științelor etice din care s-a născut.

Moralitatea egoismului: și dragostea de sine e tot dragoste

Dacă egoismul este sau nu condamnabil moral constituie o întrebare esențială. Adam Smith însuși l-a apărat, până la un punct, dar nu a desfășurat o analiză detaliată.

Acum, până și cea mai importantă poruncă, „Regula de Aur", spune:

> Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți.[884]

Această regulă așază dragostea de sine la nivelul dragostei față de cei din jurul nostru. Nu trebuie să fie așezată nici mai sus, nici mai jos. Dacă unui individ îi face plăcere (îi sporește utilitatea) să le aducă plăcere celor pe care el îi iubește (să le sporească utilitatea), atunci acest comportament poate fi

[884] Evanghelia după Marcu 12:29–31; „Iisus i-a răspuns că întâia este: «Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn». Și: «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți». Mai mare decât acestea nu este altă poruncă." Această poruncă apare deja în Leviticul 18:18.

clasificat ca: (i) egoism mascat sau (ii) bunătate și simpatie. Dacă, în loc să mănânc eu însumi o înghețată, sunt altruist și i-o dau copilului meu sau unui prieten, fac un gest de bunătate. Chestiunea ar putea fi formulată și în felul următor: *pentru că* am dat-o de bunăvoie, am făcut-o ca să-mi sporesc utilitatea egoistă. În accepțiunea obișnuită, un asemenea act nu ar fi socotit drept egoist, ci dimpotrivă, merită mulțumiri, recunoaștere și laudă. Totuși, nu se cuvine să lăudăm actele egoiste. Într-o accepțiune strict economică a termenului, dacă eu am de la opțiunea (i) o utilitate mai mare decât din consumul personal, atunci nu sunt necesare niciun fel de mulțumiri, și cel care a dat trebuie să spună mulțumesc, nu cel care a primit, pentru că dăruitorul își sporește propria utilitate prin actul de a da. Ceea ce, evident, este absurd.

Pe de altă parte, este în firea omului să le dorească oamenilor pe care îi urăște și îi consideră dușmani să aibă parte de eșecuri și durere. Acest caz apare, de exemplu, în unul dintre psalmi:

> Fiica Babilonului, ticăloasa! Fericit este cel ce-ți va răsplăti ție fapta ta pe care ai făcut-o nouă![885]

Într-o formă mai temperată, s-a pus semnul egal între scăderea utilității mele și scăderea utilității celuilalt:

> De va pricinui cineva vătămare aproapelui său, aceluia să i se facă ceea ce a făcut el altuia: frântură pentru frântură, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte; cum a făcut el vătămare altui om, așa să i se facă și lui.[886]

---

[885] Psalmi 136:8.

[886] Leviticul 24:19-20.

Așadar, în *Vechiul Testament*, prețul pentru scăderea utilității mele este egal (nu mai mult, nu mai puțin) cu scăderea utilității persoanei care mi-a provocat acea scădere. E ca și cum am spune: Să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți și să-ți urăști dușmanul așa cum te urăște el pe tine. Utilitatea mea și utilitatea celorlalți este prin urmare chit.

Iisus a vorbit despre acest lucru în faimoasa lui predică de pe munte:

> Ați auzit că s-a zis: „Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău". Iar Eu zic vouă: iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele și peste cei răi, și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți. Căci, dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veți avea? Au nu fac și vameșii același lucru? Și dacă îmbrățișați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Au nu fac și neamurile același lucru? Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este.[887]

A-ți iubi vrăjmașii și a le dori binele este, prin urmare, nefiresc (spre deosebire de a le dori binele celor apropiați nouă și a le dori răul dușmanilor noștri). Dar creștinismul vrea ca noi să ne iubim până și vrăjmașii. Această virtute este nefirească.

Dacă ambele principii (egoismul individual și simpatia pentru alții) sunt reale și puternice, care dintre ele este predominant? Pe de o parte, se poate spune că, atunci când salutăm o persoană necunoscută, îi dorim (atunci când nu ne costă nimic) să aibă „o zi bună" sau „să meargă cu bine"; rareori vom auzi „să ai o zi proastă". Dacă nu ne costă nimic și am putea face lucrurile așa cum ne convine, le-am dori binele altora fără

[887] Evanghelia după Matei 5:43–48.

a obține nicio utilitate directă de aici. E la fel ca atunci când ne doare sufletul, cum se spune, să auzim cum a fost distrus ceva frumos - fie că e un tablou sau un peisaj pe care oricum nu vom avea vreodată șansa să-l (mai) vedem, ca să obținem vreo utilitate personală (estetică sau de alt tip) din acest lucru.

Totuși, ar fi utopic să ne bazăm pe această formă de altruism pur, ca factor *principal* de dinamică a societății, așa cum observă Adam Smith:

> Ne adresăm nu omeniei lor, ci iubirii lor de sine, și nu despre nevoile noastre le vorbim, ci despre avantajele pe care ei le pot obține de la noi. Numai un cerșetor alege să se bizuie în principal pe mărinimia concetățenilor săi.[888]

Până și Aristotel a exprimat ceva într-un spirit similar, surprinzător de contemporan:

> De altminteri, nemăsurat mai mare e plăcerea când omul simte că un lucru e al lui; căci iubirea de sine este un sentiment sădit în noi de la natură, și nicidecum în van, chiar dacă egoismul se vede pe drept mustrat; egoismul nu este însă simplă iubire de sine, **ci un exces al acestui sentiment**, la fel cum zgârcitul iubește banii; căci toți sau mai toți oamenii iubesc bogăția, dar cu măsură. Și mai ales, este o mare bucurie să îndatorezi și să ajuți pe prieteni, pe oaspeți sau pe cunoscuți, ceea ce nu poți face decât atunci când ai proprietate individuală.[889] [sublinierea mea]

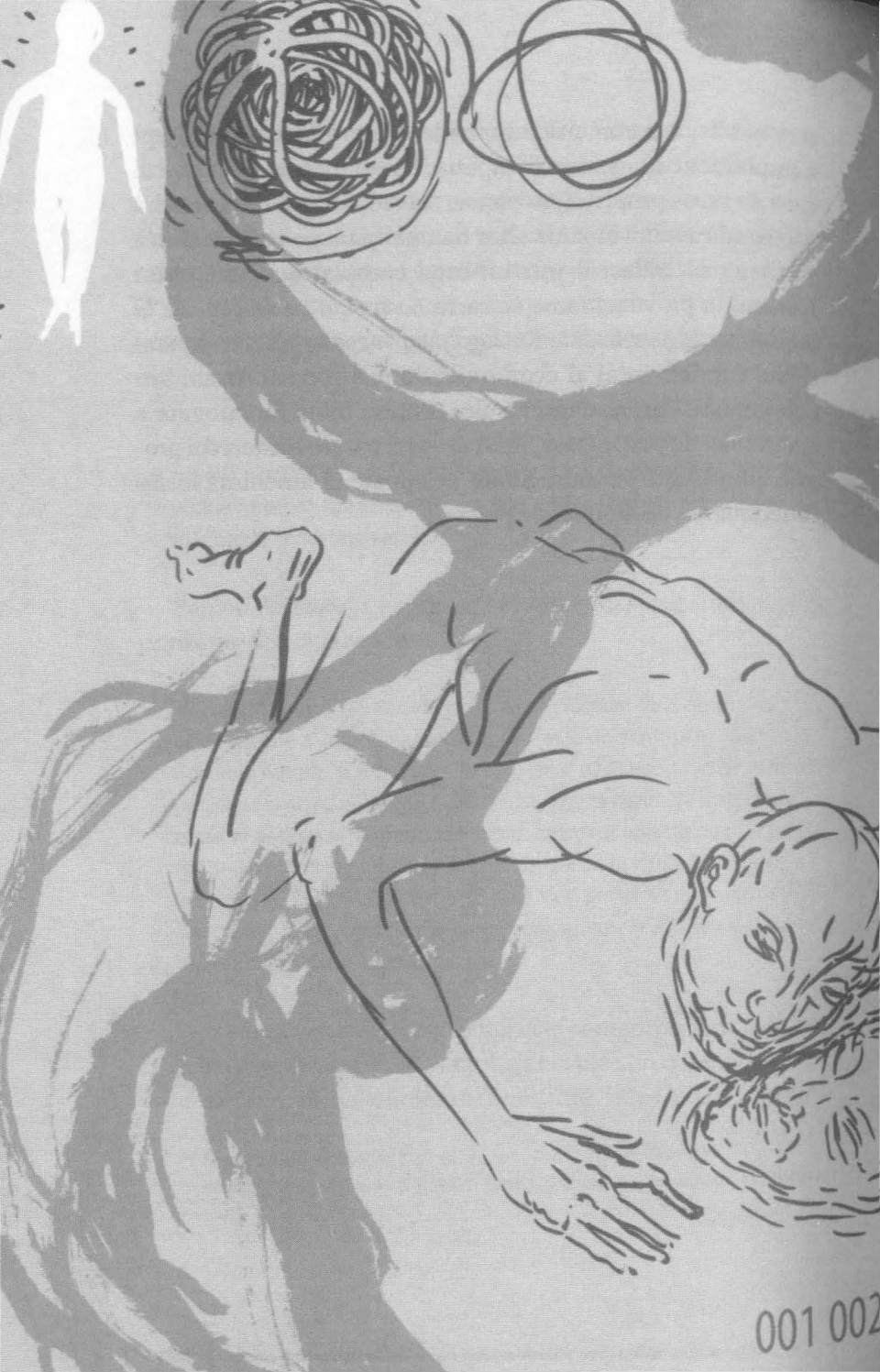
S-ar părea, așadar, că egoismul este comportamentul dominant în toate straturile societății, dar el este un comportament care trebuie să fie moderat (menținut între niște margini

[888] Smith, *Wealth of Nations*, 1.2.2, 31.

[889] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1168a27–1169b3. (De fapt, fragmentul este din *Politica*, 2.2.6 – n.t.)

rezonabile, așa cum arată limpede Aristotel) și având drept complement dragostea (simpatia, solidaritatea) față de cei care ne sunt apropiați (așa cum arată creștinismul sau Smith).

Omul caută compania altor oameni și nu poate să trăiască (nu *vrea* să trăiască) într-un mod complet egoist. Robert Nelson, în provocatoarea sa carte *Economia ca religie – de la Samuelson la Școala de la Chicago și mai departe*, remarcă paradoxul fundamental al economiei de piață: conform multor economiști, datorăm interesului propriu buna funcționare a economiei de piață. Dacă, însă, această putere a interesul propriu „depășește anumite limite", ea poate să amenințe însăși funcționarea economiei de piață.


001 002

12 | Istoria spiritelor animale

VISUL N U DOARME NICIODATĂ

În fiecare dintre noi trăiește o bucățică de Ghilgameș, ceva din Platon, o fărâmă de prinț din vechime sau un grăunte de Aragorn. Și adeseori nici măcar nu ne dăm seama de asta. Există un „ceva" în noi, un ceva puternic și dincolo de voința noastră – și care pare să ne controleze el pe noi, mai degrabă decât invers. „Visele îți vorbesc, visele te însoțesc oriunde", ca să folosim o exprimare din filmul *Catifeaua albastră*. S-ar putea spune că nu noi avem vise, visele ne au pe noi. Există ceva care ne împinge înainte, ne stimulează raționalitatea, dă un sens vieții noastre, îi conferă semnificație. Această rămășiță mistică, dacă vreți, din ecuația raționalist cauzală a matricei lumii era ceea ce Keynes numea „Spirite animale". Și, cum spuneau Akerlof și Shiller, „niciodată nu vom înțelege evenimentele economice importante, dacă nu înfruntăm deschis faptul că, în cea mai mare parte, cauzele lor sunt mentale... [teoria] a ignorat rolul spiritelor animale. Ba a ignorat și faptul că oamenii poate nu-și dau seama că s-au suit într-un carusel amețitor".[890]

În acest capitol, voi încerca să susțin una dintre tezele principale ale cărții mele, anume că, deși economia se prezintă pe sine ca o știință care pune cel mai mare preț pe raționalitate, există surprinzător de mulți factori neexplicați în culise, precm și un vădit zel religios și emoțional care însoțește numeroase curente de gândire economică. Studiul metaeconomiei este important: trebuie să trecem dincolo de teoria economică și să-i cercetăm credințele, să vedem ce anume se află „în spatele

[890] Akerlof and Shiller, *Animal Spirits*, 1.

scenei". Există cel puțin tot atâta înțelepciune economică de învățat de la filosofii noștri, de la poeți, din mituri și din religii, pe cât se poate extrage din modelele matematice, exacte și stricte, ale comportamentului economic.

Din acest motiv, este bine să examinăm fenomenul spiritelor animale ca pe un fel de contrapunct la frecvent menționatul *homo economicus*. Astfel, probabil că se va vedea mai bine cât de rău-inspirată și de extremă este convingerea că ne putem baza pe acest model mecanicist și strict rațional de la care pornește economia modernă consacrată.

Impulsul spontan al omului

Ce anume se înțelegea inițial prin termenul „spirite animale" este tot atât de neclar și de tulbure ca în cazul *mâinii invizibile* a lui Adam Smith. Acesta n-a folosit decât de trei ori în scrierile sale termenul *mâna invizibilă*; la fel și Keynes, în *Teoria generală* – el a folosit termenul *spirite animale* doar de trei ori, dedicând nu mai mult decât un scurt pasaj unui lucru care avea ulterior să fie considerat contribuția sa de marcă, despre care alții au scris cărți. Keynes l-a folosit în următorul context:

> Există instabilitatea datorată acelei caracteristici a naturii umane care face ca o mare parte dintre activitățile noastre pozitive să se bazeze pe optimismul spontan, mai degrabă decât pe așteptări matematice, fie ele morale, hedoniste sau economice. Cele mai multe, probabil, dintre deciziile noastre de a face ceva pozitiv, ale căror consecințe se vor trage de-a lungul a multor zile pe viitor, nu pot fi luate decât ca rezultat al spiritelor animale – al unui impuls spontan și imperios spre a trece la acțiune, mai degrabă decât spre a nu acționa, și nicidecum ca rezultat al unei medii ponderate de beneficii cantitative, înmulțită cu probabilități cantitative... Așadar,

dacă spiritele animale sunt atenuate și optimismul spontan șovăie, lăsându-ne să ne bazăm pe nimic altceva decât pe o așteptare matematică, elanul întreprinzător va păli și va dispărea... inițiativa individuală nu va fi adecvată decât atunci când calculul rațional-pragmatic se vede completat și susținut de spiritele animale...[891]

Spiritele animale, ca și termenul însuși, sunt de natură mistică: „De unde vin aceste spirite animale este în sine un mister", cum se spune în dicționarul economic al lui Bishop.[892] În interpretările uzuale, are sensul de încredere personificată și nu are nicio legătură cu animalele; nu e nimic altceva decât „impuls spre acțiune". Aici, aș vrea să extind conceptul poate ceva mai departe/aparte și să-l abordez într-un mod neortodox și cât se poate de cuprinzător: ca pe adevărate spirite animale sau rămășițe ale trecutului nostru ancestral. Poate că oamenii au părăsit sălbăticia și s-au mutat în orașe civilizate, în care viața e mai ușor de prevăzut și lucrurile par să fie sub control, dar natura sălbatică nu ne-a părăsit și ea pe noi. S-a mutat odată cu noi în orașe; există în noi. L-am luat pe Enkidu al nostru, ca să zicem așa, cu noi în cetate.

Spiritele animale par să însemne ceea ce ne motivează și ne animă, cumva irațional; ceea ce ne dă scopurile, speranțele, țelurile și visele. Ele sunt imprevizibile și nu se lasă prea ușor supuse unei analize matematice. „John Maynard Keynes a definit odată «spiritele animale» ca fiind tocmai acele impulsuri omenești imprevizibile care influențează piețele bursiere și împing ciclurile economice".[893] Sau, ca să folosim cuvintele a doi mari economiști, când vorbesc despre spiritele animale,

[891] Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, 273–274.

[892] Bishop, *Economics: An A–Z Guide*, intrarea „animal spirits".

[893] Pasquinelli, *Animal Spirits*, 13.

ei vorbesc despre „gradul în care oamenii se lasă călăuziți și de motivații noneconomice. Și care nu ține cont de măsura în care ele sunt irațională sau neinspirate".[894]

Nefirescul natural

Indiferent din ce unghi privești, fie că e darwinist, creaționist sau altfel, ființele umane sunt aproape de animale. Și totuși, sunt altceva. În majoritatea limbilor, asemănarea cuiva cu un animal este o formă elementară și extrem de uzuală de insultă (porc, vierme, șobolan...), dar și, din păcate, de laudă (leu, tigru, porumbiță...). Alte forme de insulte se referă la părțile noastre intime, organele sexuale și reproductive. Nu poți să nu te întrebi dacă nu cumva există vreo legătură. Arătăm spre ceea ce este ascuns? Animalul din noi și goliciunea pe care o ascundem? Care este legătura dintre rușinea noastră și animale? Insultăm și ridiculizăm lucruri care sunt tabu și de care ne rușinăm. Sexualitatea noastră pare aptă să facă oficiile pentru acest lucru. Dar totuși, ce legătură are cu economia?!

În orice caz, la scara universului, noi, ființele umane, părem să fim singurele creații pentru care e ceva firesc să fie nenaturale. Și invers, e nefiresc să fim naturale. Să luăm goliciunea, de exemplu: cu toate că este la propriu starea noastră naturală, ni se pare nefiresc să fim goi. Unii autori consideră goliciunea un tabu sacru al societății noastre.[895] C.S. Lewis spune: „Aproape ai putea spune că se înveșmântau cu goliciune ca și cu o robă de ceremonie".[896] Eu cred că el numește o noțiune

[894] Akerlof și Shiller, *Animal Spirits*, 3.

[895] De exemplu, *Frazer*, Golden Bough.

[896] Lewis, *The Four Loves*, 147. Lewis scrie mai departe: „Nu suntem noi înșine cei adevărați, atunci când suntem goi? Într-un sens, nu... suntem «mai noi înșine» atunci când suntem îmbrăcați", 146.

comună pe care o avem cu toții: „Ne gândim pur și simplu la un sălbatic gol și fericit, stând pe iarbă".[897] Goliciunea este legată de condiția de a fi sălbatic, iar condiția de a fi sălbatic este legată de starea de a fi mulțumit.

Dar în povestea „Facerii", Adam și Eva erau amândoi goi și într-o stare a perfecțiunii, în Grădina Edenului. După ce s-au atins de fructul Pomului Cunoașterii Binelui și Răului, primul simțământ pe care l-au avut a fost cel de rușine și goliciune.[898] Adam și Eva au simțit nevoia să se acopere. Cu alte cuvinte, fapt important pentru economiști, frunzele care le ascundeau părțile intime au fost primele *posesiuni exterioare* pe care le-a deținut omul vreodată – Adam și Eva au simțit că *propria ființă* nu mai era suficientă, că le lipsea ceva dacă nu se acopereau. Aveau nevoie de ceva mai mult. Dacă ar fi să parafrazăm dilema lui Fromm, „a avea sau a fi?", ei aveau nevoie și să aibă, nu doar să fie.[899] Se simțeau mai firesc cu o posesiune exterioară. Chiar primul și primul uz al unei posesiuni exterioare a fost acela de a acoperi rușinea resimțită. Înainte de alungarea din paradis, ei erau fericiți (goi) așa cum se aflau. Ceva mai târziu, prima tranzacție din „Cartea Facerii" a fost un *dar* din partea lui Dumnezeu, care le-a dat o piele de animal ca să-și facă haine. Și astfel, aici și pe vecie de atunci încoace, s-a întâmplat un lucru nenatural: pe pielea noastră umană a fost așezată piele de animal. Ne simțim (mult) mai bine așa.

---

[897] Lewis, *A Preface to* Paradise Lost, 112.

[898] Este de asemenea important de remarcat că numitorul comun, aici, a fost rușinea. Copiii nu se rușinează când sunt goi; dar se rușinează când întâlnesc o persoană străină. Când un copil în pielea goală se rușinează, vrea să se ascundă, iar dacă nu poate, își acoperă ochii cu mâinile; un adult își ascunde organele genitale, nu ochii. Copilul pare să se rușineze de străini, dar noi ne rușinăm de organele noastre sexuale. Să fie un indiciu al faptului că ne-am înstrăinat de caracterul nostru natural, de goliciunea firească?

[899] Vezi Fromm, *To Have or to Be*, 13: „Alternativa de a avea, *față de* a fi, nu surâde bunului-simț practic. *A avea*, din câte se pare, este o funcție naturală a vieții noastre."

Această dorință de a fi acoperiți de ceva, dorință de a poseda ceva (de a ne proteja prin posesiune), de a fi apărați (de a nu fi *singuri pe lume*, de a nu fi goi), de a nu fi chiar atât de ușor de rănit, ne-a făcut în timp să ne pierdem libertatea și să devenim dependenți de lucruri, pentru că am început să avem nevoie de ele. Acest lucru este splendid exprimat într-un citat din Rousseau:

> Sălbaticul respiră nimic alta decât pace și libertate; el își dorește doar să trăiască și să nu ostenească – nici măcar *ataraxia* stoicilor nu se apropie măcar de profunda lui indiferență față de toate celelalte obiecte. Cetățeanul activ, în schimb, trudește, se agită și se grijește tot timpul cum să găsească ocupații încă și mai laborioase. Muncește până la epuizare, ba chiar își grăbește singur moartea ca să-și poată asigura existența sau renunță la viață pentru a-și dobândi nemurirea. ... Căci în realitate aceasta este cauza tuturor diferențelor despre care vorbeam: sălbaticul trăiește în sine însuși; omul civilizat trăiește mereu afară din el însuși, nu poate trăi decât așa cum se vede prin ochii celorlalți, astfel încât, dacă mi-e permis s-o spun, el pare să nu capete sentimentul propriei existențe decât plecând de la judecata emisă de alții.[900]

Ceea ce este similar cu condiția lui Enkidu – și el trăia ca un animal; nu-i lipsea nimic. Shamhat a trezit insuficiența din el. În oraș, el a devenit un cetățean, un „om civilizat"; a gustat berea, care este nenaturală (nu poate fi găsită ca atare în natură, ci rezultă dintr-o prelucrare conștientă a unor „lucruri naturale"). Într-un mod foarte general, așa cum arată Slavoj Žižek, nu există *nimic natural, nimic spontan în dorințele*

[900] Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 96. Vezi și Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 45.

noastre. Întrebarea nu este cum să ne satisfacem dorințele, ci cum să știm ce anume ne dorim. *Dorințele noastre sunt artificiale, trebuie să ne învețe cineva cum să ne dorim ceva* și să ne arate ce să ne dorim. Hotărâtoare în acest proces sunt poveștile, filmele și reclamele, precum și ideologia politică și cea economică (așa cum am văzut, de exemplu, cu ideea de progres). Din această perspectivă, raționalitatea devine un simplu instrument în mâinile viselor noastre.

Oameni și anim(al)e

Istoria relației dintre rațional și irațional este una foarte însuflețită. C.G. Jung scria: „Din mitul lui Ghilgameș reiese limpede că atacul subconștientului [Enkidu] devine însăși sursa de putere a unei bătălii eroice, și încă una atât de impresionantă, încât nu poți să nu te întrebi dacă această presupusă animozitate, a acestui arhetip maternal [*anima*], nu este cumva șiretlicul folosit de Mater Natura [Mama Natură] pentru a-și îmboldi copilul preferat către cea mai înaltă performanță".[901] În versiunea lui Jung, Enkidu reprezintă primul arhetip *anima* al lui Ghilgameș – un „ceva" care a venit din pădure și care ar fi trebuit să-l atace, dar pe care în final l-a luat cu el în cetate și s-au împrietenit. Ceea ce a avut loc, de fapt, în locul unei bătălii a fost o reconciliere a două principii și o splendidă poveste de viață.

Dar ceea ce gândea Jung despre șiretenia Mamei Natură ne este explicat prima dată câteva pagini mai departe. În această poveste, el ne dezvăluie că „Piscurile Sclipitoare" nu pot fi

[901] Jung, *Hrdina a archetyp matky* [Eroul și arhetipul Mamei, după originalul în germană *Heros und Mutterarchetyp*]. *Výbor z díla* [Operele lui C.G. Jung], vol. 8, 197.

atinse de muritori.[902] Aceste țeluri eterne pe care noi ni le stabilim – de exemplu, punctul utilitarist al fericirii – iau forma legendarul Olimp, a unui efort de întoarcere la (deja interzisa) Grădină a Edenului.

Dar să revenim la conceptul nostru al spiritelor animale iraționale. În gândirea elină exista o dialectică fundamentală între idealul statorniciei și al constanței, față de o lume variabilă, inconstantă, instabilă. Platon se avântă într-un concept foarte negativ al elementelor variabile și iraționale din care se compune eul nostru:

> „Partea irațională a sufletului" (...) natura noastră care se exprimă prin trup și simțuri, pasiunile noastre, sexualitatea, toate servesc ca legături trainice cu lumea riscului și a mutabilității... a le hrăni pe toate înseamnă deci să te expui la pericolul dezordinii sau al „nebuniei".[903]

Aristotel pare să aibă o optică mai prietenoasă și, în orice caz, este conștient de caracterul lor complementar, care vine să suplimenteze:

> Sufletul are un element irațional și unul rațional... Din elementul irațional, o parte pare să comporte o facultate **vegetativă prin natura ei**... Virtutea acestei facultăți pare să fie **comună tuturor speciilor, nicidecum specific umană**, căci această parte a sufletului sau facultate pare să fie activă mai ales în somn... De asemenea, pare să mai existe o facultate naturală a sufletului irațional, care participă totuși, într-un anumit sens, la rațiune... ea îi îmboldește [pe oameni] să fie drepți și să caute cele mai bune lucruri; dar se manifestă la ei încă un element, un fel de

[902] *Ibid.*, 201.

[903] Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 7.

instinct **în mod natural opus raţiunii**, cu care intră în conflict şi îi opune rezistenţă.[904]

Acest element (*parţial* vegetativ) de spirit animal (pe care îl avem *parţial* în comun cu toate organismele vii) ne mişcă, ne animează, chiar dacă, cel mai probabil, nu vom înţelege niciodată cum. La urma urmei, cum să fie posibil să înţelegi *raţional* acea parte *iraţională* a sufletului? În orice caz, spiritul animal este ceva care ne pune în mişcare, un soi de forţă motrice primordială. Aristotel are convingerea că sufletul participă la mişcare.[905]

Mulţi gânditori care au urmat vorbeau despre cât de uluitor de puternice, aproape determinante, sunt dorinţele pasiunii. Acest lucru a fost succint exprimat de Ducele de Rohan (1589–1638), dregătorul hughenot, care a spus: „Monarhii îşi mână supuşii, iar interesul îi mână pe monarhi".[906] Câteva secole după Ducele de Rohan, David Hume apreciază că judecata este o sclavă a *pasiunii*. Importanţa pasiunii (de fapt, prin inversarea raţionamentului logic al lui Platon, citat de noi mai sus) este apărată de Helvetius: „Devenim neghiobi din clipa în care încetăm să mai fim pasionaţi".[907] În ce măsură aceste vise, emoţii şi pasiuni sunt controlabile, în caz că sunt cât de cât, e o cu totul altă poveste, de care Hirschman se ocupă în foarte mare amănunt, drept pentru care îl îndrum spre el pe cititorul interesat. Pentru ceea ce ne interesează pe noi aici, e suficient să ştim cât de numeroase şi de intense sunt sau pot fi dovedite că sunt dorinţele sau spiritele noastre animale.

---

[904] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1102a, 27–1102b7. Sublinierile autorului.

[905] Aristotel, *Despre suflet*, 405b11; 409b19–24.

[906] Îi datorez citatul lui Hirschman, *The Passion and the Interests*, 34.

[907] Hirschman, *The Passion and the Interests*, 27. D. Smith, *Helvetius*, 55–56.

Animal-inuman

Mare spirit, mare fiară.
Veche zicală olandezo-evreiască[908]

Lucrurile de care ne temem, *de care fugim* spun adesea foarte multe despre noi și despre timpul și epoca noastră, probabil chiar mai multe decât ne-am dori, sau despre lucrurile *spre care* (credem că) ne îndreptăm în goană. În ultimul capitol ne-am ocupat de factorii de atracție irațională; aici aș vrea să vorbim despre factorii de respingere, despre frici. Se pare că noi, ca oameni, ne temem la un nivel existențial de două lucruri: prea multă animalitate (prea spontană, prea plină de viață) și prea multă mecanică (prea cadaveric de rece). În ultimă instanță, până și „filosofia aristotelică... există într-o continuă oscilație între prea multă ordine și dezordine... exces și deficiență, suprauman și simplu animal".[909]

Să remarcăm că majoritatea personajelor de groază sunt o combinație între uman și animal (de exemplu, diavolul are coarne de țap, vampirul seamănă cu un liliac, vârcolacul este un om-lup). Celelalte personaje de groază rezultă prin separarea trupului de spirit. Așa, de exemplu, suntem bântuiți de zombi care arată ca (ex)rudele noastre mult-iubite (sau au pus stăpânire pe trupurile lor), dar în fapt nu sunt decât niște animale (principiul vegetativ) într-o carcasă umană, lipsite de suflet sau spirit. Morții-vii nu au nimic în comun cu ființele

[908] Pasquinelli, *Animal Spirits*, 9. Această zicală populară are probabil origini evreiești: vezi *Talmud*, Tractate Sukkah 52a: „The greater the person, the greater his Yetzer Hara" – „Cu cât un om e mai mare, cu atât mai mare îi este și înclinația spre rău" (Pasquinelli, *Animal Spirits*, 211).

[909] Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 262. Vezi și pagina 238: „Am fost în repetate rânduri aduși înapoi la întrebarea cât de mult este ființa umană ca o plantă (sau ca un animal lipsit de rațiune), cât de mult ca un Dumnezeu sau ca o formă solidă imuabilă?".

umane, în afara trupului lor (animal). Celălalt caz este cel al fricii de spirite, de fantome care nu mai posedă un trup. Ne e frică de oricare dintre cele două părți, atunci când trupul s-a despărțit de spirit.

Această spaimă nu este una nouă. Există o teamă generală față de animalizarea ființei umane. „Popoare din afara spațiului european, pe de altă parte, explică originea maimuțelor, și mai ales a primatelor, printr-o «decădere» și «sălbăticire» a oamenilor, prin plecarea lor în pădure și prin faptul că au uitat (adesea intenționat) cum să vorbească, având drept cauză fie vreun blestem, fie dorința de a nu mai trebui să muncească".[910] Aceasta era credința cea mai răspândită înainte ca Darwin să răstoarne complet noțiunea de animal având ca predecesor o ființă umană. Ca să revenim la exemplul vârcolacului, teama este aceea că natura brută pătrunde într-un trup omenesc și îl împinge să facă niște lucruri pe care nicio ființă umană nu le-ar face. De obicei, vârcolacii se luptă și încearcă să se opună transformării lor, dar altceva, ceva animalic, pune stăpânire pe ei (când e lună plină...).

Teama de roboți, simboluri ale raționalității pure

Pe de altă parte, un mare număr de povești și mituri moderne, exprimate astăzi cel mai adesea cinematografic, arată cum roboții (adică niște entități mecanice, pe care noi le-am creat, odată, ca să ne slujească) ridică amenințarea cea mai gravă la adresa omenirii. Mașinile, creația propriilor noastre mâini, scapă îngrozitor de sub control, ca și cum am fi invocat un soi de demon mecanic din lampa științifică a lui Aladin! Djinul din

[910] Komárek, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie* [Imaginea omului și a naturii în oglinda biologiei], 144–145.

lampă a fost și el, la început, gata să ne slujească, dar ulterior preia controlul. În cadrul acestui scenariu, omenirea nu mai este amenințată de propria-i animalitate, ci, mai degrabă, de o mașină moartă inumană, adusă cumva la viață (amintiți-vă, spre exemplu, *The Matrix*, dar motivul apare și în opere clasice mai vechi, cum ar fi drama cehă de inspirație SF din 1920, intitulată *R.U.R.*). Postmodernismul cyberpunk răstoarnă de pe soclu viziunea optimistă despre progres (fie el consumist sau tehnico-științific) și îl transformă într-un coșmar. Mașinile devin și ele incontrolabile, dar din partea opusă; ele se comportă ca și cum ar fi posedate de raționalitate pură și n-au pic de compasiune, pic de sentiment (așa cum pictează splendid Kubrick în culori cinematografice, cu *Odiseea spațială 2001*). Iar mașinile au o tendință de a recrea lumea după chipul și asemănarea lor[911]: distrugerea *animalului* uman și înlocuirea lui cu cel robotic. Acest gen armaghedonist postindustrial și cyberpunk, foarte popular în ultimii ani, ar putea fi descris ca fiind *înalt tehnologizat* și *subuman*.[912]

În cadrul primului scenariu, animalele sunt cele care ne distrug; în cel de-al doilea, sunt roboții pe care noi înșine i-am meșterit. În ambele cazuri, avem de înfruntat același lucru: apatia cu care ele/ ei ne rup pe noi (oamenii) în bucățele. În ambele cazuri, umanitatea nu contează nici cât șervețelul în care-i împachetat un hot dog. Sfâșiat cu tot atâta nepăsare.

Dar ce legătură au toate acestea cu economia?! În primul rând, nu trebuie să fii neapărat psiholog ca să vezi că, la ambele extreme, omul se teme de propriile lui caracteristici psihice. Aceste filme (de groază) sunt, bineînțeles, o reflectare în oglindă a eului nostru interior (inferior? infernal?) – nu imaginea de

[911] Marx atribuie această caracteristică societăți burgheze industriale: „Într-un cuvânt, ea creează o lume după propria imagine", Marx și Engels, *Manifestul Partidului Comunist*.

[912] Vezi Punt, „The Prodigal Son and *Blade Runner*, Father and Sons, and Animosity".

pe ecran e înfricoșătoare, ci lucrurile spre care arată înăuntrul nostru! Ne temem de ambele extreme din noi înșine: simplul animal și simplul rațional. Or, noi oamenii trebuie să stăm exact la mijloc între aceste două extreme, între raționalitatea cadaverică și animalitatea emoțiilor incontrolabile. În al doilea rând, umano-animalelor din filmele de groază, precum și mașinilor mecanice moarte (sau sufletelor moarte) le lipsește ceea ce Adam Smith consideră a fi caracteristica umană esențială: *simpatia*. Dacă o pierdem, devenim ori animale, ori mașini. Asta depinde de extrema spre care tindem, spre animalicul din noi sau spre mecanicul-rațional. Avem o spaimă ontologică de amândouă. În al treilea rând, ne temem în subconștient de progresul tehnico-științific. Ne temem că s-ar putea să fi adus la viață ceva care a ieșit de sub control, ceva care a căpătat o „viață" proprie, ceva care, în loc să fie controlat de noi, ne controlează și face praf și pulbere lumea pe care noi o știam și o iubeam.

Dar n-am adus decât ceva animal și spontan din pădure, de pe vremea când trăiam natural. Chiar dacă trăm civilizat în orașe, chiar dacă purtăm cravate și citim statistici, purtăm cu toții în noi propriile spirite animale. Trăim din ele, dar ne e teamă de forța lor elementară. Exact opusul este valabil în ceea ce îi privește pe roboții rațional mecaniciști. Avem nevoie de tehnologie (ba chiar suntem dependenți existențial de ea), dar, pe de altă parte, ne e teamă de ea. S-ar părea că ambele extreme au devenit, într-un fel, coșmarul nostru. Dar, din păcate, amândouă fac din noi ființe umane. Poate că pacea n-o vom găsi decât atunci când vom învăța să trăim în armonie cu ele. „Trebuie să aibă loc integrarea subconștientului, ceea ce înseamnă prin sinteza cognitivului cu subcognitivul".[913] Sau nu, căci greșeala cea mai mare a psihoanalizei s-ar putea să fie credința fervență că

[913] Jung, *Hrdina a archetyp matky* [Eroul și arhetipul Mamei, după originalul în germană *Heros und Mutterarchetyp*]. *Výbor z díla* [Operele lui C.G. Jung], vol. 8, 194.

împăcarea psihologică este posibilă. Se prea poate să fim, pur și simplu, etern sfâșiați între cele două extreme, atârnând suspendați între două forțe pe care nu le vom stăpâni niciodată.

Locul nostru, ca ființe umane, este undeva la mijloc. Nu putem cădea prizonierii raționalului, explicabilului *homo economicus*, așa cum nu putem să le lăsăm complet cale liberă spiritelor noastre animale.

Visele nu dorm niciodată. Sau eroul din noi

În filmul *Cei ce veghează*[914], există o scenă care arată ca desprinsă dintr-un Armaghedon urban - străzi în flăcări, oameni murind pe baricade. Unul dintre eroii filmului, terifiat, își întreabă prietenul, care are un revolver în mână, cu care îi love și îi împușcă pe ceilalți: „Ce mama dracului s-a întâmplat cu noi? Ce s-a întâmplat cu visul american?" Iar celălalt erou, cel cu revolverul, îi răspunde: „Ce s-a întâmplat cu visul american? A devenit realitate! Uite-l, în fața ta!" Dacă se împlinește ce ți-ai dorit și tu tot nu ești mulțumit și ai tendința să-ți dorești mai mult, e mai mult decât probabil că lucrurile s-ar putea să meargă chiar atât de departe pe cât se descrie în acea scenă apocaliptică.

Visele noastre continuă să ne însoțească - și să ne influențeze mai mult decât ne imaginăm. Nu doar în somn, ci și în timpul zilei. Dacă ar fi să avem un vis al progresului și dacă ar fi să credem în imperativul creșterilor constante ale standardului de viață, atunci tocmai acest vis ar fi acela care ne-ar obliga să ne dăm jos din pat în fiecare luni de dimineață și să ne investim energia în activități care nu ne fac plăcere, care nu ne aduc niciun sentiment de împlinire sau care ni se par la propriu respingătoare. Lucrurile de acest fel se constituie atunci într-o

[914] *Watchmen*, regizat de Zack Snyder și ieșit pe ecrane în 2009. Scenariști: David Hayter și Alex Tse. Mai multe informații, pe *www.imdb.com* (Internt Movie Database).

închisoare pentru noi, într-o carceră pe care n-o putem vedea, n-o putem pipăi, dar care totuși ne controlează; visele nu dorm niciodată, indiferent dacă noi dormim sau suntem treji.

Dar un asemenea vis ne influențează și în alte feluri. Într-o zi vrem să ne simțim aventuroși, ca Aragorn, așa că o luăm la goană prin pădure (sau, mai degrabă, prin jungla de asfalt a orașului, un codru domesticit: barul); într-o altă zi, visul bogătașului seducător pune stăpânire pe noi, așa că pornim spre o cină la lumina lumânărilor. De unde vin acești eroi interiori și când anume vorbește fiecare e un mare mister. Pe unii i-am luat din basmele bunicii noastre, pe alții, din mass-media noastră făcătoare de povești – filme, cărți, reclame. Aceste medii (!) mediază (fără să-și dea seama) povești care se tot spun de secole încoace. Arhetipuri de eroi care s-ar putea să fie vechi de mii de ani sunt transmise mai departe, modernizate și adaptate.[915] Ca să-l citățm pe C.G. Jung: „Eroul ca personaj-*anima* acționează în folosul persoanei cognitive, ceea ce înseamnă că face ceea ce subiectul în cauză n-ar fi obligat să facă, n-ar putea sau n-ar vrea să facă, dar neglijează conștient să facă... ceea ce are loc în fantezie este o compensare pentru starea sau țelul sinelui cognitiv. Când vine vorba de vise, aceasta este regula."[916]

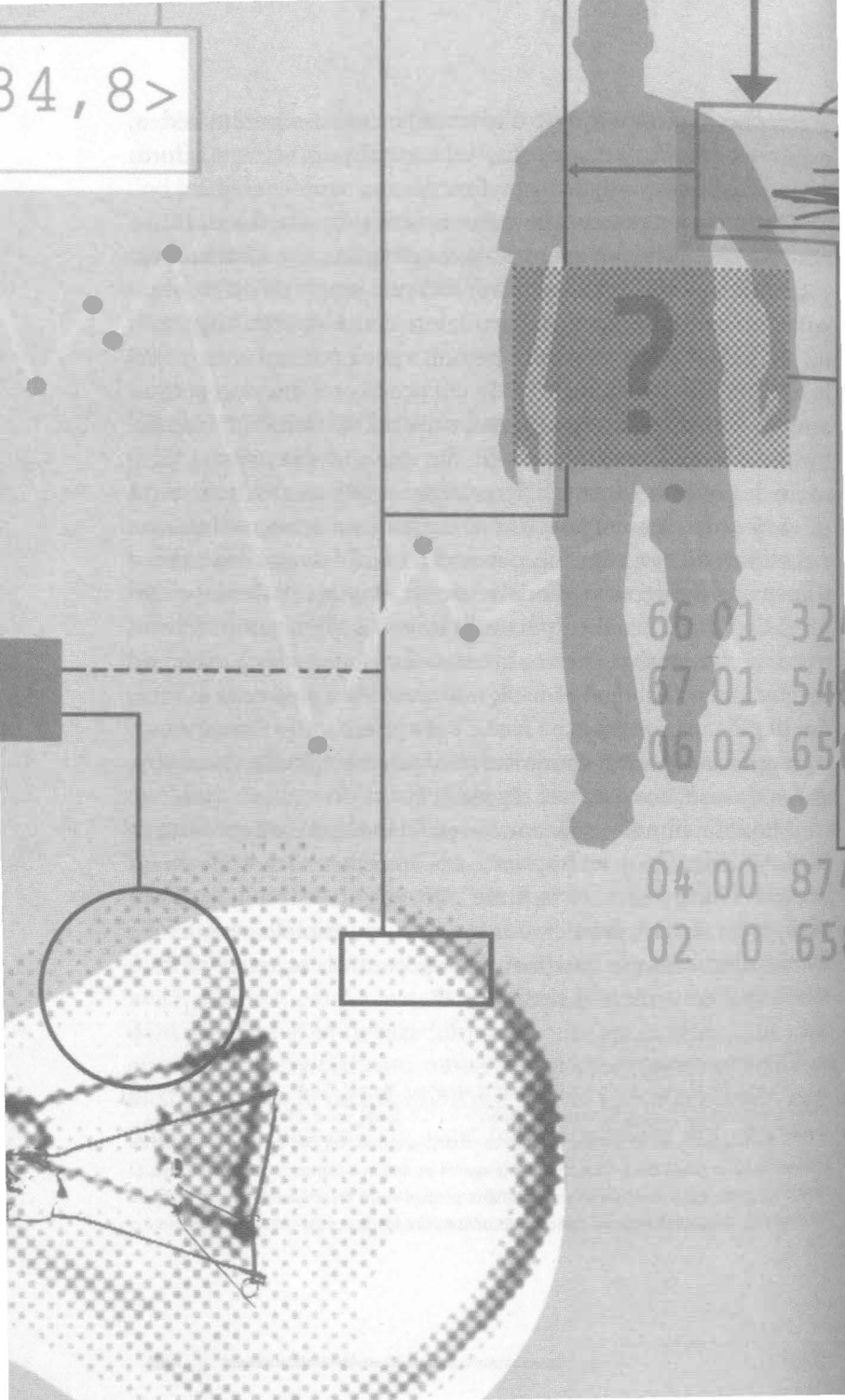
Altădată, filmele se făceau în așa fel încât să pară că sunt „ca în viață"; astăzi, am eu impresia, noi încercăm să ne trăim viața în așa fel încât să fie „ca în filme". Visele pur și simplu nu dorm niciodată; și sunt greu de controlat. În multiplele sensuri ale cuvântului: cel care învață cum să-și controleze visele va fi în stare să-și controleze și realitatea.[917]

---

[915] Vezi Campbell, *Hero with a Thousand Faces*.

[916] Jung, *Hrdina a archetyp matky* [Eroul și arhetipul Mamei, după originalul în germană *Heros und Mutterarchetyp*]. *Výbor z díla* [Operele lui C.G. Jung], vol. 8, 204-205.

[917] Pentru toate aceste motive, eu cred că studierea economiei fără un studiu *dincolo* de economie nu va putea duce niciodată la înțelegerea pe deplin a comportamentului uman. Și ca atare, neglijarea acestor chestiuni metafizice poate duce la o știință economică fioros de deprimantă. Mă tem că economia modernă consacrată e foarte aproape de acest punct.


34,8>
?
66 01 32
67 01 54
06 02 65
04 00 87
02 0 65

13 | Metamatematica

...și a ne aștepta ca, prin vreo înmulțire sau lărgire
a facultăților noastre, să ajungem capabili să cunoaștem un spirit,
la fel cum știm totul despre un triunghi, pare tot atât de absurd
ca speranța de-a vedea vreodată un sunet.
George Berkeley[918]

Aproape toate numerele reale sunt iraționale.
Wikipedia[919]

Fără îndoială, matematica a devenit limbajul principal al economiei moderne. Acest lucru a fost deja descris de George Stigler în 1965: „Suntem deja în plină eră a cuantificării. Acum suntem înarmați cu un arsenal care dă pe-afară de atâtea tehnici ale analizei cantitative și cu o putere – prin comparație cu simțul practic neantrenat – comparabilă cu cea a tunurilor care i-au spulberat pe arcași".[920] Iar economia a profitat cât a putut de aceste oportunități. În ziua de azi, economia este în mod clar cea mai matematică dintre toate științele sociale, iar dacă are vreun soi de exemplu științific, acesta ar fi fizica (care nu e un domeniu al științelor sociale, precum te-ai aștepta). Și chiar așa: dacă ar fi să deschidem un manual de teorie economică avansată (sau oricare dintre revistele academice ale domeniului) și l-am îndepărta de ochi doar atât cât să fie vag lizibil, ar arăta ca o pagină dintr-un manual de fizică.

[918] Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, part 3, 97.
[919] *http://en.wikipedia.org/wiki/Irrational_number.*
[920] Stigler, *Essence of Stigler*, 113.

În prima parte a acestei cărți am încercat să arăt că gândirea economică, de-a lungul istoriei, a fost dintotdeauna semnificativ influențată de curentele filosofice și religioase și că a avut mereu un conținut etic. Știința economiei, așa cum am ajuns s-o cunoaștem din operele părinților ei fondatori, așa era.

Ulterior, însă, și cel mai mult în secolul XX, gândirea economică a fost influențată îndeosebi de determinism, cartezianism mecanicist, raționalism matematic și utilitarism individualist simplificat. Apariția acestor influențe a schimbat economia, aducând-o în forma pe care o cunoaștem din manualele zilei de azi. Este o economie plină de ecuații, de grafice și cifre, de formule... ei da, de matematică! În economie, nu prea mai găsim acum decât foarte puțină istorie, psihologie, filosofie sau vreo altă abordare mai amplă din sfera științelor sociale.

Să ardem matematica?

Apariția tehnologiei moderne a calculatoarelor - care pot să lucreze cu cantități năucitoare de date și care permit testarea unor noi ipoteze - a adus cu sine o reală revoluție în economie. Foarte interesant, a fost convingerea economiilor planificate central din blocul sovietic cum că, grație capacităților sporite de calcul matematic computerizat, planificatorii vor avea posibilitatea să substituie mecanismelor pieței un demers centralizat de stabilire a prețurilor „optime". Pentru acești planificatori de tip sovietic, rostul matematicii era să devină un instrument de planificare și conducere a economiei.

Surprinzător, la începutul secolului XXI, matematizarea comportamentului uman este inerentă nu economiei planificate centralizat (unul dintre factorii care au stat în spatele prăbușirii ei a fost tocmai incapacitatea de a proiecta

comportamente umane „optime"), ci economiei de piață liberă. În ziua de azi, tocmai cel mai dezvoltat sistem de piață este cel care pune atât de mult accent pe modelarea matematică și pe predicția economică. Cum a ajuns știința economiei, dintr-un domeniu al filosofiei morale, să fie o știință în cea mai mare parte matematică?

Alfred Marshall, unul dintre părinții fondatori ai economiei matematice, scotea în evidență, cu aproape o sută de ani în urmă, rolul matematicii *numai ca limbaj* – și nu ca „motor al interogației". Să cităm în întregime afirmația celui care s-a aflat la debutul întregii epoci a matematizării economiei moderne:

> În ultimii ani, m-am bazat tot mai mult pe regulile următoare: (1) folosește matematica drept limbaj de prescurtare, și nu ca motor al interogației, (2) ține-te de ea până când ai terminat, (3) tradu totul în vorbe, (4) apoi ilustrează prin exemple care să fie importante în viața reală, (5) dă foc la matematică, (6) dacă nu-ți iese cum trebuie pasul patru, arde și numărul trei. Pe aceasta din urmă am aplicat-o adesea... Eu cred că trebuie să faci tot ce poți pentru a-i împiedica pe oameni să folosească matematica, acolo unde limbajul uzual este tot atât de scurt ca și cel matematic.[921]

Astfel, în monumentala lui lucrare *Principiile economiei*, care a devenit o Biblie economică pentru începutul secolului XX, „Marshall și-a trimis în anexă sistemele formale. Dar, așa cum explică studentul lui, Keynes, (...) el a făcut-o pentru a nu da impresia că matematica vine ea însăși, de una singură, cu răspunsuri la problemele din viața reală".[922] Și poftim, la o sută de ani după Marshall, exact așa s-a și întâmplat!

---

[921] P. Groenewegen, *A Soaring Eagle: Alfred Marshall 1842–1924*, 413; citat în Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 22.

[922] Emmer, *Mathematics and Culture*, 105.

Matematica în economie

În ciuda avertismentelor lui Marshall din ultimul secol, matematizarea economiei și a comportamentului uman este tot mai mult susținută. În anul 1900, matematicianul francez Louis Bachelier și-a scris disertația luând ca temă mișcarea prețurilor acțiunilor la Bursa de la Paris. Bachelier a constatat că este posibil să fie luate în considerare participațiile micilor acționari ca influențe independente asupra bursei, aplicându-li-se legile fenomenelor aleatorii prin diviziune normală – curbele gaussiene.[923] Aceste idei au fost culese de economistul și matematicianul Irving Fisher, care, în cartea lui intitulată *Natura capitalului și a venitului*, a pus bazele a ceea ce urma să se numească mai târziu „evoluția aleatorie", ca teorie pentru explicarea fluctuațiilor pe care le înregistrează prețurile acțiunilor pe piețe.[924] Fisher a înființat o companie de consultanță care culegea date despre acțiuni, crea indici și le oferea recomandări investitorilor. În anii 1920, el și-a câștigat un mare renume, pe lângă succesul financiar. De asemenea, a devenit celebru și pentru comentariile făcute cu zece zile înaintea crahului de pe bursa newyorkeză, când a spus că acțiunile atinseseră un nivel permanent ridicat.[925] Ironia face că statisticile nu l-au ajutat deloc să prevadă Vinerea Neagră din 1929, când a pierdut tot ce investise în acțiuni la bursă.

În 1965, Eugene Fama a formulat ipoteza piețelor raționale. Convingerea că piața este rațională și cuantificabilă a devenit pilonul principal al economiei financiare, timp de patruzeci de ani. Dar această ideologie bazată pe matematică a pieței libere a fost oarecum perturbată de ultima mare criză financiară.

---

[923] Fox, *The Myth of Rational Markets*, 6.

[924] *Ibid.*, 13.

[925] „Fisher Sees Stocks Permanently High", *The New York Times*, 16 octombrie 1929, 8.

Până și Alan Greenspan, multă vreme conducătorul Băncii Rezervelor Federale Americane și un suporter convins al pieţelor libere și al abordării laissez-faire, a anunţat în octombrie 2008 că poziția sa de adept al pieței libere (și al minimizării oricărui fel de reglementare) a fost una greșită.[926] Niciun fel de modelare matematică nu i-a putut ajuta pe participanții la piață să evite crahul. Modelele vor fi întotdeauna imperfecte, iar una dintre rațiunile acestei imperfecțiuni matematice este faptul că nu se poate introduce în ecuații tot comportamentul uman. Există unele comportamente pe care nu vom fi niciodată în stare să le reprezentăm printr-un model predictiv.

Din nou, aceasta nu este o critică adusă matematicii, nici economiei matematice. Mai degrabă, este un memento, un îndemn, pentru a nu uita niciodată că gândirea economică cuprinde mult mai multe aspecte decât simplă matematică aplicată și că trebuie să le înțelegem pe toate dacă vrem să putem vorbi despre comportamentul uman. Pentru aceasta, matematica ne este utilă, dar nu și suficientă. Nu reprezintă decât vârful aisbergului. Dedesubt se află probleme în mult mai mare măsură fundamentale, probleme pe care noi am încercat să le dezbatem în tot cuprinsul acestei cărți.

Bine, deci de unde a venit matematica și cum de s-a despărțit economia de principiile eticii? În niciun caz n-aș putea acoperi aici toate fațetele acestei probleme[927], așa că mă voi limita la doar câteva exemple și idei pe care le consider interesante (parțial făcând referire la anumite probleme de

[926] Lanman și Matthews (23 octombrie 2008), „Greenspan Concedes to «Flaw» in His Market Ideology", Bloomberg.com.

[927] Pentru aceasta există autori mult mai bine pregătiți decât mine, cum ar fi E.R. Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*; Mirowsky, *More Than Light: Economics as a Social Physics, Physics as Nature's Economics* și *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*; Blaug, *The Methodology of Economics*; și, în sfârșit, dar nu cea din urmă, Deirdre McCloskey, în cartea ei *The Secret Sins of Economics*.

interpretare eronată a cercetării matematice în economie). Nu vreau să „combat" matematica, pe care eu o consider un instrument extrem de eficace și de util, precum și un subiect de cercetare interesant și exigent. Aș vrea, totuși, să-mi exprim rezervele față de credința multor economiști cum că matematica este capabilă să conțină și să descrie întreaga lume reală. De multe ori, noi, economiștii, nici măcar nu suntem cu adevărat conștienți de ceea ce spunem cu modelele noastre. Iar aceasta, din cauză că dedicăm mai multă atenție metodelor (matematice), în locul problemelor cărora li se aplică metodele respective.

Numerele ca metafizică

Descoperirile din domeniul geometriei, mai ales cele din Grecia antică, sunt considerate începuturile matematicii moderne. Contribuția lor nu este contestată de nimeni, mai ales grație volumului mare de lucrări păstrate.[928] Cu toate acestea, o serie întreagă de civilizații ajunseseră la virtuozitate matematică mult înaintea grecilor. Mai multe construcții abstracte pe care le folosim și-n ziua de azi provin, de exemplu, din vechiul Babilon. „Împărțirea cercului în 360 de unități și-a avut originea în astronomia babiloniană... Astronomul Ptolemeu (secolul al II-lea al erei noastre) i-a urmat pe babilonieni în această privință".[929] Babilonienii foloseau atât numerotarea în bază 6, cât și numerotarea în bază 10, amestecându-le liber (la

[928] Am putea desemna *gândirea conceptuală* drept una dintre cele mai însemnate contribuții ale civilizației eline la matematica modernă. Ideea de a delimita doar o parte din semnificația a ceva, definind-o cât mai precis posibil, astfel încât să putem continua să lucrăm cu ea, nu este deloc una banală, iar fără ea, nici matematica, nici știința contemporană nu ar fi fost posibile.

[929] Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, vol. 1, 13.

fel ca noi astăzi: un minut are 60 de secunde și o oră are 60 de minute, dar o secundă are 1.000 de milisecunde etc.); ei cunoșteau fracțiile, numerele exponențiale și rădăcinile; rezolvau ecuații algebrice și geometrice; și într-un tabel e rezolvat un sistem de 10 ecuații (majoritatea liniare) cu 10 necunoscute.[930] În ceea ce privește geometria, cunoșteau numărul π și îl rotunjeau la 3 sau, mai precis, la 3 1/8.

Vechii egipteni, de la care s-au inspirat adesea grecii, aveau cunoștințe foarte avansate de matematică și geometrie, așa cum se poate aprecia și după construcțiile lor. Iar în toate aceste culturi, matematica era aproape inseparabil legată de filosofie și misticism.

În cazul evreilor, istoria numerelor a avut, de asemenea, o evoluție extraordinară. În ciuda faptului că multe dintre construcțiile pomenite în *Vechiul Testament* erau descrise amănunțit cu ajutorul cifrelor (instrucțiunile pentru Arca lui Noe[931], de exemplu, sau primul templu[932]), alte numere par să fie foarte vagi. De exemplu, în timpul creării lumii, Dumnezeu alternează constant între forma de singular și cea de plural. În mod similar, pe parcursul vizitei celor trei Oameni la Avraam, înainte de distrugerea Sodomei și a Gomorei, formele de singular și de plural ale vizitatorilor oscilează tot timpul. Și că tot veni vorba de Avraam: în ciuda negocierilor sale stăruitoare cu Dumnezeu, legate de numărul de oameni drepți suficient de mare încât să salveze Sodoma, rezultatul pare să fie un exemplu de-a dreptul pitoresc al faptului că, de fapt, nu este vorba de numere – nu are loc nicio numărătoare concretă a celor 10 oameni drepți, în cadrul poveștii, ca și cum întreaga negociere numerică oricum ar fi fost complet lipsită de relevanță.[933]

[930] *Ibid.*, 9.

[931] Facerea 6:13–15.

[932] Ieșirea 30.

[933] Facerea 18–19.

Totuși, în ceea ce privește numerele, „«știința» iudaică a gematriei (o formă de misticism cabalistic) avea la bază un fapt, acela că fiecărei litere din alfabet îi corespundea o valoare numerică, pentru că evreii foloseau litere pentru reprezentarea numerelor... În profeția lui Isaia (21:8), leul pronunță căderea Babilonului, pentru că literele cuvântului aramaic care înseamnă «leu» și cele din cuvântul «Babilon» dau, însumate, aceeași valoare".[934] Avem cunoștință de ceva similar și din vremea *Noului Testament*: în „Apocalipsa", numărul Fiarei este *calculat!* „Aici este înțelepciunea. Cine are pricepere, să socotească numărul fiarei; căci este număr de om. Și numărul ei este șase sute șaizeci și șase".[935]

Dar să ne întoarcem la Grecia antică. „Numerele, cea mai presus dintre științe, eu le-am inventat"[936], proclamă Eschil în secolul al IV-lea înaintea erei noastre, prin gura personajului principal care dă titlul piesei sale *Prometeu*. Grecii considerau realmente matematica un foarte important instrument *filosofic* pentru explorarea lumii. Din punctul de vedere al școlii pitagoreice, este cel mai important instrument; numărul chiar era considerat a fi cel mai elementar principiu al cosmosului însuși. „Numărul a fost primul lor principiu în demersul de explicare a naturii... De unde și doctrina pitagoreică «toate lucrurile sunt numere». Spune Filolaus, un faimos pitagorean din secolul al V-lea: «De n-ar fi numărul și natura sa, nimic din ce există n-ar fi limpede pentru nimeni, nici în sine, nici în relația sa cu alte lucruri... Se poate observa cum numerele își exercită puterea nu doar în treburile demonilor și ale zeilor, ci și în tot ce fac și ce gândesc oamenii, în toate meșteșugurile și în muzică".[937] Platon continuă tradiția pitagoreică, văzând în

[934] Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, vol. 1, 13.

[935] Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul 13:18.

[936] Eschil, *Prometeu*, 459.

[937] Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, vol. 1, 147–148.

contemplarea de ansamblu a adevărurilor matematic-filosofice cea mai nimerită activitate care să conducă la o *cunoaștere* mistică adevărată. Precum bine știm din capitolele anterioare, acest raționament e aproape identic cu cel al fondatorului științei moderne, Descartes, singura deosebire fiind aceea că gânditorul francez nu vedea o cunoaștere mistică în spatele matematicii, cu toate că el însuși nu era străin de experiențe mistice, așa cum am încercat să arătăm mai devreme.

În chip poetic locuiește omul

Prin Descartes, matematica și mecanica au început să fie percepute ca personificare a rațiunii și a raționalității și, mai mult, a adevărului perfect. Matematica a devenit limbajul pe care trebuie să-l folosim atunci când vrem să exprimăm un adevăr științific, un model sau un principiu. În economia din ziua de azi, modelele de reprezentare a societății trebuie să fie întreținute cu matematica. Omul economic este un modul care calculează tot timpul utilitatea marginală și costul, care evaluează costul de oportunitate al timpului liber și căruia îi pasă de alocarea optimă a resurselor sale. În acest sens, principiul lui Heidegger, „în chip poetic locuiește omul"[938], a încetat de mult să mai fie valabil; astăzi, omul locuiește pe acest pământ în chip matematic. O convingere implicită predomină azi: cu cât o problemă dată (sau un răspuns) se exprimă în limbaj matematic, cu atât stă pe un piedestal de cunoaștere mai reală și „mai bună". Răspunsurile de acest fel sunt percepute ca fiind mai relevante și, ca atare, ca să zicem așa, „mai adevărate".

Economistul Piero Mini remarcă următorul lucru: Newton a avut nevoie să rezolve o problemă de fizică, drept pentru care

[938] Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, 265.

și-a creat propriul sistem de calcul. El și-a dezvoltat matematica în chip de instrument – pentru a putea lucra mai ușor cu realitățile observate și a-și simplifica astfel munca. Economia, din câte se pare, face adesea tocmai pe dos: creează modele ale lumii (și ale omului) în așa fel încât să se potrivească cu cerințele matematicii.[939] Dar ce găsim atât de frumos la matematică, încât să devină seducător pentru noi?[940]

Frumoasa matematică – nu e ea de vină

> Multe dintre lucrurile pe care vrem să le știm despre fenomenele economice pot fi descoperite și enunțate fără niciun fel de rafinamente tehnice, și cu atât mai puțin matematice, ale unor moduri obișnuite de gândire, și fără nicio prelucrare elaborată a unor cifre statistice.[941]
>
> **Joseph Schumpeter**

În legătură cu citatul de mai sus din opera unuia dintre cei mai mari economiști, Joseph Schumpeter, aș vrea să adaug că abstractizarea nu știe, paradoxal, cum să trateze cele mai simple operații. George Berkeley a exprimat concis ideea: „Cele mai banale lucruri din lume, lucrurile cu care suntem cel mai intim familiarizați și pe care le cunoaștem prefect, atunci când

---

[939] Mini, *Philosophy and Economics*, 84, 88.

[940] Avantajele matematicii ca instrument sunt indiscutabile. Printre caracteristici s-a numărat dintotdeauna claritatea: unu este întotdeauna unu (deci nu 0,999999 și nici 1,000001). Matematica însăși este exactă, clară – nu este *vagă*. Avantajul ei constă în aceea că, în sine, furnizează rezultate clare, este coerentă și este universală. Matematica poate să meargă prin zone abstracte ale gândirii, unde simțurile noastre nu sunt de ajuns. Pentru că este strict precisă, ne ascute mintea.

[941] Schumpeter, „The Common Sense of Econometrics", 5; aceasta a fost prima ediție a *Econometricii*. Alte texte, însă, au susținut într-o anume măsură abordarea matematizată. Vezi Shionoya, *Schumpeter and the Idea of Social Science: A Metatheoretical Study*, 44.

sunt considerate într-un mod abstract, ne apar straniu de dificile și de incomprehensibile".[942]

Cel mai mare miracol al gândirii matematice este acela că *unele elemente* din lumea fizică în care trăim se comportă, până la un punct, conform acelei creații abstracte și pur umane: matematica. Sau cel puțin aceasta este impresia creată.[943] Grecii erau conștienți de aceste mistere și foarte atenți la cum să facă legătura între aceste două lumi – sau cum să n-o facă. Deoarece matematica manifestă următoarele caracteristici: „Entitățile numerice există în și prin ele însele. Ele își au existența înlăuntrul lor, nu fac referire la nimic, nu arată spre nimic, nu reprezintă nimic, nu apără nimic, nu indică nimic și nu înseamnă nimic în afară de ele însele. Ele există în minte... ele creează o lume numai a lor, în care trebuie să înveți cum să intri, în care să fii hirotonit ca să te statornicești."[944]

Dar mai apoi a existat o „identificare a lumii naturale cu lumea geometrică... până mai ieri disprețuite, ocupațiile pământești – calculele și contabilitatea... tehnologia și mecanica au fost ridicate nu doar de la nivelul de îndeletniciri vulgare la rang de artă elevată, ci direct la nobilul statut deținut de știința regală a matematicii".[945] Cu adevărat, nu matematica trebuie blamată pentru aplicațiile ei incorecte. Responsabilă este proasta alegere a substitutelor, a numerelor reprezentante sau aplicarea unor metode nepotrivite cu realitatea. Dacă un pod se prăbușește, de vină nu e matematica, e constructorul care a aplicat greșit formulele de calcul – în același timp, se prea poate ca el să nu fi comis nicio eroare matematică. Eroarea tinde să fie nu în matematică, ci în modul cum este aceasta din urmă folosită.

---

[942] Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 127.

[943] Platon întreabă: cum e posibil ca în această lume schimbătoare, care curge, să se poată găsi ceva neschimbător, invariabil? Vezi *Philebus*, 15b.

[944] Neubauer, *O čem je věda?* [Despre ce este știința?], 72–73. Traducerea autorului.

[945] *Ibid.*, 74.

Matematica este *universală*, dar, la fel ca și cu orice limbă străină, trebuie să-i învățăm regulile. În aceasta constă forța uriașă a matematicii, dar și periculosul ei farmec seducător - când începe să pretindă mai mult decât ține de domeniul ei. Adeseori, mândria pentru aspectele pozitive ale matematicii duce la un soi de „purism matematic", dacă nu chiar „extremism matematic", care merge până la a refuza orice lucru care conține vreo inexactitate sau vreo fărâmă de subiectivitate.

A spune că matematica este universală nu înseamnă că matematica ar fi imuabilă. La fel ca orice alt construct artificial, trebuie să se schimbe atunci când i-a venit vremea. Dacă un construct nu este „la înălțimea așteptărilor", dacă nu face lucrul pentru care noi l-am creat, ne vom gândi la un altul, vom inventa unul nou. Sigur, unele părți ale matematicii, cum ar fi algebra, nu sunt decât limbaje, tautologii folositoare, instrumente, iar aici probabil că nu vom vedea niciun fel de surprize. Situația se schimbă însă complet la temelia pe care se bazează aceste construcții. Așa cum se poate ușor demonstra, din când în când avem nevoie de o „nouă" matematică. Să luăm exemplul paradoxului lui Russell. Bertrand Russell a arătat că teoria mulțimilor de la vremea aceea ducea la rezultate nedorite (!). Ca urmare, era necesar să fie creată o nouă teorie a mulțimilor, în care numai anumite grupuri de obiecte puteau fi considerate mulțimi.[946] Așadar, le-am reconstruit în așa fel încât să ajungem la concluziile pe care le doream. Teoria a trebuit să se schimbe pentru ca noi să scăpăm de paradox.

Pur și simplu, cu matematica e la fel ca și cu toate celelalte științe ale noastre. Le considerăm adevărate până în

[946] La începutul secolului XX, se considera că orice grup definit de obiecte putea fi socotit o mulțime. Datorită *paradoxului Russell*, s-a demonstrat că acest lucru nu poate fi susținut. Conceptele moderne de teoria mulțimilor admit, pe lângă noțiunea de mulțimi, și noțiunea de clase.

momentul în care dăm peste o problemă sau un paradox ale insuficienței sau imposibilității de rezolvare; iar atunci creăm/inventăm o nouă abordare.

Seducătoarea matematică

O fascinație pentru eleganța matematicii și-a găsit refugiul sigur în economie. Probabil cel mai mare dezavantaj sau neajuns al matematicii este tocmai caracterul ei atrăgător, care ne seduce s-o folosim prea des – pentru că pare să fie atât de elegantă, de robustă, de precisă și de obiectivă.

Pe de altă parte, eleganța matematicii nu este nici chiar atât de surprinzătoare, nici chiar atât de miraculoasă, dacă ne reamintim că matematica este o invenție pur umană și, în realitate, ea nu există. Nu are nicio legătură cu lumea exterioară – această legătură trebuie să fie adăugată din afară – de exemplu, prin fizică sau ingineria construcțiilor. Matematica este o creație pur abstractă a minții noastre – nimic mai mult, nimic mai puțin. Ea este atât de elegantă și perfectă tocmai pentru că așa am gândit-o noi să fie; matematica, *în fapt*, nu este reală.

Matematica este pură tautologie. În această privință, nu este decât un construct abstract, un limbaj, un sistem de formule (utile) care se referă reciproc una la cealaltă. Tocmai de aceea Ludwig Wittgenstein, unul dintre marii logicieni ai secolului trecut, spunea că „propozițiile logicii sunt tautologii"[947] și că „logica este transcendentală... matematica este o metodă logică... într-adevăr, în viața reală un enunț matematic nu este niciodată ceea ce vrem".[948] Da, matematica rămâne numai o metodă, iar matematica pură este fără conținut. Bertrand

[947] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.1.

[948] *Ibid.*, 6.2.

Russell, unul dintre cei mai renumiți gânditori din sfera logicii, a matematicii și a filosofiei a descris cel mai bine lucrurile: „Astfel, matematica poate fi definită ca subiectul în care nu știm niciodată despre ce vorbim, nici dacă ceea ce spunem este adevărat".[949] Nu se poate contesta că economiștii au găsit o serie de aplicații practice pentru limbaje matematice abstracte; dar un slujitor bun poate fi și un stăpân rău. Observația lui Wittgenstein este și ea, din păcate, valabilă aici: „Limitele limbajului meu înseamnă limitele lumii mele".[950] Dacă matematica a devenit limbajul economiștilor, atunci trebuie să punem la socoteală și rezultatele, anume că, procedând astfel, ne-am limitat în consecință propria lume.

Economia teoretică nu are decât două posibile „reazeme" în realitate. Primul este mecanismul ipotezelor, iar cel de-al doilea, testarea empirică a rezultatelor modelului. Și totuși, în economie se întâmplă adesea un lucru neplăcut: modelul nu are ipoteze realiste și rezultatele sale se contrazic adesea cu realitatea sau pot fi explicate prin două modele concurente, care nu spun același lucru. Și-atunci, ce mai rămâne din știința economiei? Numai mijlocul, submulțimea zâmbitoare a matematicii și a înaltelor statistici.[951] Matematica are tendința să împingă la o parte orice fel de concurență mentală și să iasă de sub control, dacă nu e ținută în frâu. Acest lucru este splendid ilustrat în următoarea poveste: „Platon ne arată cum Glaucon, un nobil oarecare, descoperă în el însuși, printr-o conversație cu Socrate, o dragoste intensă pentru activitatea pură și stabilă a raționamentului matematic, o dragoste care îi impune să denigreze multe dintre lucrurile pe care punea mare preț înainte".[952] Dacă gândim matematic, putem realiza

[949] Russell, *Mysticism and Logic*, 76.

[950] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6.

[951] Vezi și Mini, *Philosophy and Economics*, 8.

[952] Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 5.

multe lucruri, dar putem și să pierdem accesul la multe alte fațete prețioase ale vieții. Să te gândești în termeni matematici la suflet (sau la dreagoste) este cu siguranță posibil, dar îi poate face mai mult rău decât bine. Dacă vom judeca drept cu adevărat științifice numai lucrurile care pot fi traduse în limbaj matematic, cele de felul emoțiilor și al sufletului (și al iubirii) vor cădea într-un fel de categorie ontologică inferioară.

Și, dacă tot am pomenit de subiectul emoțiilor, așa cum transpare din exemplul mai sus menționat cu Glaucon, matematica însăși stârnește reacții afective („o dragoste intensă pentru activitatea pură și stabilă a raționamentului matematic"), ceea ce înseamnă că omul poate, cel puțin după cum spune Platon, să iubească matematica, și încă pasionat. (Ea poate fi și detestată, după cum știm de la școală.)

Dacă matematica nu se bazează pe realitate, ea are o tendință spre a ne duce pe căi greșite. Trebuie să fim cu mare grijă, pentru ca abstracțiunea să fie confruntată cu realitatea. În economia teoretică, acest lucru este adesea imposibil. În cartea ei *Păcatele secrete ale economiei*, Deirdre McCloskey semnalează faptul că o mare parte din economia teoretică contemporană nu e altceva decât un joc intelectual cu ipotezele. „Un enunț tipic în «teoria» economică ar fi: «dacă informația este simetrică, există un echilibru al jocului», sau «dacă oamenii sunt raționali în așteptările lor, atunci există un echilibru al economiei în care politica publică a guvernului devine inutilă»... Bun, și-acum să ne imaginăm o mulțime alternativă de ipoteze[953]... Chestia asta n-are nimic surprinzător sau abscons: schimbarea ipotezelor de la care ai pornit va schimba și

[953] Pe deasupra, câmpul de posibilități pentru schimbarea ipotezelor este și el realmente nelimitat. De obicei, e suficient să adăugăm vreo motivație umană alta decât interesul propriu sau motivul X ori Y pentru care cineva deține sau nu deține toate informațiile (sau informații simetrice, informații aleatorii etc.).

concluziile la care ajungi... Și tot așa, de nu știu câte ori, până ce economiștii obosesc și pleacă acasă... Eu mi-am exprimat admirația față de matematicile pure și față de concertele lui Mozart. Foarte bine. Dar economia se presupune că este un demers de cercetare a lumii, și nu pură gândire".[954]

Econometru(curi)

Mulți economiști (și o mare parte din publicul profan) concep astăzi în mod îngust economia ca reducându-se la econometrie.[955] Dar se pare că *profețiile de model* din domeniul economic (și din altele) se comportă „bine" atunci când realitatea se comportă și ea (întâmplător sau prin coincidență?) conform modelelor (prin urmare, dacă nu variază prea mult față de observațiile anterioare pe care se bazează modelele respective).

Aplicarea exagerată a matematicii are, în mod paradoxal, cel puțin în cazul economiei, o tendință spre a masca realitatea. Cum scria Wassily Leontief, un laureat al Premiului Nobel pentru Economie: „Din nefericire (...) entuziasmul necondiționat pentru formularea matematică tinde adesea să ascundă substanța de fond efemeră din spatele impunătoarei fațade de semne algebrice (...) În niciun alt câmp de cercetare empirică [față de cel al economiei], nu s-a mai folosit o mașinărie atât de masivă și de sofisticată, cu rezultate atât de nesemnificative (...) Majoritatea acestor modele rămâne apoi cu titlul de inventar teoretic, fără nicio aplicație practică".[956] Conform

[954] McCloskey, *The Secret Sins of Economics*, 43-44.

[955] În principiu, econometria încearcă să introducă toate elementele componente nedeterministe și aleatorii într-un reziduu.

[956] Leontief, „Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts", 1, 3.

reputatului economist ceho-american Jan Kmenta, unele teorii econometrice bazate pe serii cronologice nu fac altceva decât „să îndepărteze econometria de economie. De pildă, e greu de crezut că tot ce poate spune o persoană cu studii economice despre generarea PIB-ului este că aceasta va fi determinată de o tendință istorică și de o perturbație stohastică".[957]

David Hendry[958] critică ironic această abordare, printr-o analiză a influenței furtunilor asupra inflației din Marea Britanie. Influența reieșită din calcule era *foarte semnificativă*. Iar rezultatul era chiar *mai semnificativ* decât tentativele de a explica inflația prin cantitatea de bani din economie. Amuzant, nu-i așa? Din nefericire, cu analiza econometrică putem adeseori obține rezultate la fel de lipsite de valoare, dar pentru *absurdități care nu sar chiar atât de tare în ochi*; și-atunci cum să ne dăm seama că ele sunt intuitiv greșite, dacă intuiția noastră rămâne mută (sau dacă noi am pus întrebarea greșită?) Din acest motiv, matematica nu este decât un subinstrument important pentru oamenii de știință ai economiei; un economist trebuie să fie echipat cu un bagaj mult mai vast de cunoștințe sociale și istorice. Numai atunci va putea un economist să distingă între asemenea absurdități și cauzalitățile „mai credibile". Umanul din noi este ceea ce ne deosebește de computere.

Și totuși, poate cea mai ascuțită critică la adresa econometriei a venit în 1980, când Jeffrey Sachs, Christopher Sims și Stephen Goldfield au declarat: „Am putea merge mai departe și să spunem că, între exponenții macroeconomiei teoretice, metodele convenționale (ale modelării macroeconometrice) au fost nu doar atacate, ci au fost discreditate. Practica

[957] Recenzia lui Kmenta *A Guide to Econometrics* de Peter Kennedy, 2003.

[958] Hendry, „Econometrics: Alchemy or Science?", 387–406.

utilizării modelelor econometrice pentru a prevedea rezultatul probabil al unor opțiuni diferite de politică publică (...) este larg considerată a fi nejustificată, dacă nu chiar sursa principală a recentelor probleme".[959]

Adevărul este mai vast decât matematica

Dar să ne întoarcem la matematică, din excursia noastră în lumea econometriei! Se afirmă adeseori că matematica ar fi completă și coerentă, obiectivă, că nu conține niciun fel de contradicții. Lovitura de grație dată acestei noțiuni obiective (adică de a descrie întreaga realitate numai prin câteva axiome general admisibile și reguli pentru aplicarea lor) a fost dată în anul 1931 de reputatul matematician ceh Kurt Gödel, născut la Brno. Prin faimoasa lui teoremă a caracterului incomplet, el a dovedit că nicio teorie coerentă cu conținut de aritmetică elementară nu poate să probeze ca adevărate sau neadevărate toate argumentele pe care dorește să le probeze. Mai simplu spus, nu toate întrebările matematice sunt calculabile sau pasibile de un răspuns. De atunci încoace, am tot auzit despre „adevărat, dar nu și demonstrabil", chiar și în matematică. Una dintre implicațiile directe este aceea că nu vom putea niciodată dovedi tot ceea ce *știm* că este adevărat. Cu alte cuvinte, gândirea noastră naturală posedă o scară mai vastă de amplitudine pentru un simț al adevărului care să epuizeze (ne)adevărul enunțurilor, decât abordările formale pe care le putem inventa. Rezultatul lui Gödel este unic prin aceea că nimeni nu se aștepta la el, iar matematicienii și filosofii se luptă până-n ziua de azi cu teorema lui. După Gödel, un sistem poate fi ori

[959] Sims, Goldfield, Sachs, *Policy Analysis with Econometric Models*, 107.

coerent, ori complet – nu se poate să fie și, și, iar noi trebuie să alegem ori una, ori alta. În ziua de azi și în această epocă, cunoașterea se întoarce derutată către o combinație între intelect și emoție/intuiție – sau măcar necesitatea de reevaluare a noțiunii de rațiune.

Interesant este că și Kierkegaard vorbește despre imposibilitatea de a înțelege lumea reală în formă sistemică abstractă: „Un sistem logic e posibil; un sistem existențial e imposibil".[960]

Determinism și simplu nu e frumos

Secolul al XIX-lea a fost dominat de determinism sau convingerea că evoluția lumii este dată mecanic de stările sale curente și anterioare. Determinismului îi vine greu să lucreze cu caratecterul aleatoriu, cu hazardul, și atunci explică aceste fenomene printr-o lipsă de cunoaștere despre cauzele lor. Fizica newtoniană este un simbol al determinismului. Chiar dacă poziția i-a fost mult slăbită de apariția fizicii cuantice, determinismul rămâne ferm ancorat în economie. Reprezentările lumii ca un sistem de ecuații, cu condiții inițiale și cu credința că, dacă evităm șocurile externe, putem descrie la infinit evoluția lumii, sunt tipice pentru o mare parte din economia modernă.

Comportamentul uman, bineînțeles, este adesea greu previzibil. Determinismul ține atunci de economie doar într-o măsură limitată, și tocmai în aceasta rezidă o diferență fundamentală între economie și fizica newtoniană. Din păcate, publicul profan are alte așteptări. Cu cărțile lor groase, pline de ecuații și derivate, cu premiile lor Nobel și diplomele

[960] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 999.

acordate de universități prestigioase, economiștii trebuie, așa cum sună credința populară, să fie capabili să spună când se va termina o criză economică și ce mijloace - ce medicamente - trebuie să fie folosite pentru ca ea să se termine cât mai repede. Numai că aceasta este o mare greșeală. Economia rămâne în continuare o știință socială, și nu, cum pretinde uneori că ar fi, o știință naturală. Doar pentru că folosim *o grămadă de matematică,* asta nu înseamnă că suntem o știință exactă (și numerologii apelează mult la matematică!).

Keynes a prezis: „Nu e departe ziua când problema economică se va duce în spate, acolo unde îi este locul, iar prim-planul sufletului și al capului vor fi ocupate sau reocupate de problemele noastre reale - problemele vieții și ale relațiilor dintre oameni, ale creației și comportamentului și religiei".[961] Această zi pare să fie încă mult îndepărtată în viitor, în ciuda sporului incredibil de avuție. Chiar și așa, nu matematica este de vină. Dar sunt convins că economia, care - din cauza accentului pus pe matematică, *exclusiv* - adeseori neglijează abordarea mai largă a societășii de către știința socială (societatea este *nu numai economia*) și care pretinde că noi înțelegem economia și întregul context social, ba chiar putem să prezicem viitorul... ei da, că această concepție este de blamat.

[961] Keynes, *First Annual Report of the Arts Council (1945-1956).*

G> 2458
A> 0250
N> 10‰
as likely
as not

14 Stăpânii adevărului

ȘTIINȚĂ, MITURI ȘI CREDINȚĂ[962]

Omul rezonabil se adaptează el la lume.
Omul absurd perseverează în încercarea
de a adapta lumea la el însuși.
Prin urmare, tot progresul depinde
de omul absurd.[963]
George Bernard Shaw

Ce este adevărul? Care este natura adevărului? Poate fi adevărul mai ușor cunoscut prin cercetare științifică sau este în mai mare măsură o chestiune poetică? În cuvintele lui Lévi-Strauss: „Lucrul cu adevărat minunat, dar și dificultatea cea mai provocatoare, este că știința nu este și nu se poate pretinde a fi «adevărată» în vreun sens absolut... este o tentativă nesigură de organizare a unor ipoteze de lucru".[964]

Adevărul poate fi dificil. În prezent, economia apelează în principal la instrumente analitice pentru a-l înțelege. Dar adevărul nu este întotdeauna analitic. Există multe secrete care ne înconjoară, pe care încercăm să le înțelegem, dar aparatul nostru analitic nu ne dă posibilitatea să o facem. Din această cauză, trebuie să renunțăm la dorința de a cunoaște întreg adevărul cu ajutorul metodelor analitice științifice. Iar acest lucru ar trebui să ne conducă la un grad mult mai înalt de modestie

[962] Coautorul acestui capitol este Martin Pospíšil, care a și coredactat această carte, precum și versiunea cehă anterioară.

[963] Shaw, *Man and Superman*, 189.

[964] Lévi-Strauss, *Myth and Meaning, Cracking the Code of Culture*, 16.

decât cel pe care-l manifestă adesea știința economică. Și totuși, economia posedă un admirabil aparat matematic, clădit în ultimul secol. Datorită lui, a fost posibil să rescriem o parte importantă din economie, dintr-un limbaj pur verbal într-unul matematic. Folosirea matematicii a făcut economia mai coerentă, mai precisă. Dar matematica este, și ea, numai un limbaj. Un limbaj care – la fel ca oricare altul – nu poate să exprime chiar totul. Și, în afară de asta, ceva încă și mai important: dacă începem să vorbim în altă limbă, trebuie să începem să ne punem și altfel de întrebări? Direcția de concentrare a atenției noastre trebuie să schimbe doar pentru că începem să folosim alt limbaj?

Economia modernă consacrată din ultimii ani a abandonat subiectele inițiale de interes, cum ar fi etica și moravurile, și s-a pierdut cumva în refugiul aparatului analitico-tehnic. Am schimbat – sau am mutat la extremă – atenția științei, doar pentru că am început să folosim un nou limbaj. Pe scurt, economia a pus un accent exagerat pe matematic, negligând umanitatea nematematică din noi. Economia normativă a fost suprimată de economia pozitivă (descriptivă). În caz că ar fi posibilă, știința economică *exclusiv* pozitivă și descriptivă poate fi extrem de periculoasă. Îi face pe oameni abstracți din puncte importante de vedere, ne face să privim judecățile de valoare ca inexistente sau neimportante și poate, prin ea însăși, să ducă pe cărări care se înfundă, în teritorii primejdioase; mai rău, ea neglijează părți importante ale vieții, părți care nu se lasă prea ușor cercetate (numai) prin metode matematice.

Modelele suntem noi

Nu vedem lucrurile așa cum sunt;
le vedem așa cum suntem noi.[965]
Talmudul

Introducerea anumitor abstracțiuni (cum ar fi gravitația), care ajung să fie general acceptate, schimbă și lumea noastră în sine. O teorie, dacă este crezută, ne va conduce inevitabil spre a privi lumea prin prisma ei. Filosoful matematician Kolman ajunge la concluzia că, „în calitate de ființe raționale și încrezătoare în ele însele, noi suntem nu doar produse ale realității, ci și cocreatori ai realității. Oamenii de știință, inclusiv matematicienii, uită sistematic să menționeze condiționările din argumentațiile lor".[966] Teoriile științifice, modele ale realității, devin parte a realității înseși. Fiecare teorie este o ideologie (folosesc aici termenul de „ideologie" fără conotația negativă). Sau, cu alte cuvinte, fiecare cadru interpretativ formează o ideologie (care, firește, nu trebuie deloc să fie politică). Iar majoritatea ideologiilor care se bucură de succes sunt cele pe care le luăm atât de firesc, de ideologic, încât nici măcar nu le observăm, darămite să le mai și chestionăm! Pe terenul de joc al ideilor, „marele șlem" al unei ideologii sau idei constă în a deveni atât de adânc înrădăcinată, încât să pară firească – „dintotdeauna aici".

În acest sens, suntem desăvârșitori ai creației, ca în „Facerea", unde lui Adam i se dă sarcina să numească animalele, iar prin aceasta, el organizează lumea în categorii

[965] Kofman, *Conscious Business*, introducere la capitolul 4 [în cehă, *Vědomý business*], 97. Nin, *The Diary of Anais Nin 1939–1944*, 220.

[966] Kolman, *Filozofie čísla* [Filosofia numerelor], 592. Citatul continuă: „și emit frecvent meta-enunțuri legate de o structură moștenită, deci apriorică, drept realități faptice dovedite".

ordonate. Nici nu putem să percepem lumea fără un cadru de interpretare. Așadar, am putea folosi comparația lui Wittgenstein: chiar și ochiul care vede rămâne parte din lume, iar în înțelesul nostru, ochiul este cadrul interpretativ prin care noi vedem lumea. Cum spune David Hume: „Exact în matematică se poate vedea că nu există, nici în lume, nici în limbaj, niciun fel de realități date naturale, preexistente și imediate, dacă nu stabilim mai întâi o teorie pe baza căreia să le putem descoperi, ceea ce înseamnă că totul poate fi, la fel de bine, și invers".[967] Datele faptice și „realitatea obiectivă" sunt vagi, în sensul că se pretează la diverse interpretări. Și uite așa se poate ca economiști care folosesc aceleași seturi de date, aceleași statistici, să derive concluzii foarte diferite.

În știință, utilizăm cadrul de referință existent – cu o conștientizare a insuficiențelor sale – până ce reușim să construim în mod coerent un nou cadru, să creăm o „nouă lume" (noua ei interpretare), ca să zicem așa. De exemplu, pe parcursul mai multor secole, lumea „s-a comportat" în conformitate cu gravitația. Această abstracțiune (gravitația) n-a fost nici sfidată, nici contrazisă, pentru că (la un anumit nivel de simplificare necesară) a funcționat în mod suficient. Am întrebat realitatea de ce obiectele cad spre pământ și ne-am dat singuri răspunsul cu termenul „gravitație". Răspunsul nostru a fost (pentru o anumită perioadă) suficient. În cuvintele lui Hegel: „Dacă privești lumea rațional, lumea îți va întoarce și ea o privire rațională".[968]

Legități similare sunt valabile și pentru economie. Ipotezele (aici trebuie să subliniem că o majoritate covârșitoare a ipotezelor noastre inițiale va rămâne neenunțată)

[967] *Ibid.*, 592.

[968] Citat în Mini, *Philosophy and Economics*, 40.

sunt, în fapt, numai *mijloace* de reflecție despre lume sau de observare a lumii. În absența unor observatori, în sine și prin sine, lumea este haotică, până ce capacitatea noastră de a gândi conform unor modele sau modelele din interiorul nostru (nu din lume) ne dau posibilitatea să vedem lumea în mod rațional. Constructul (ecuația matematică, principiul, legea) în conformitate cu care lumea „se comportă" nu rezidă în lumea însăși, ci în noi. Gândirea noastră, imaginația noastră, este cea care organizează lumea în teorii și modele. Orice mare model care își pune ambiția să devină o concepție asupra lumii (să explice cum și de ce funcționează lumea așa cum o face) va rămâne întotdeauna un construct, un punct de vedere, o perspectivă, o opinie. Orice teorie, așadar, este mai mult sau mai puțin o ficțiune utilă sau, dacă preferați, o poveste, un mit. Un mit despre care știm că nu este adevărat (ipotezele noastre nu sunt realiste), dar credem totuși că teoria spune *ceva adevărat* despre noi și despre lume.

Modelele sunt, de obicei, imaginea a ceva (modelul unui castel, un model computerizat de simulare a curgerii apei, modelul big bang al creării universului). Sau sunt modele în sensul pe care-l dăm modelelor pentru tablouri și statui sau al manechinelor de modă? Cu alte cuvinte, ce modele folosim pentru a reprezenta realitatea? Modelăm economia după modelele noastre sau ne creăm modelele după realitate? Diferența aici este clară: castelul adevărat, apa adevărată și/sau întreaga lume fizică reală nu sunt influențate de modelele științei fizicii. Dar economia reală este influențată de știința economică. De exemplu, teoria economică influențează așteptările indivizilor, precum și comportamentul lor. Iată încă un motiv pentru care alegerea teoriei economice contează.

Să-ți alegi credința

Modelele *an sich* (în și prin ele însele) nu au putința să ne convingă; cam orice concepție despre lume are la dispoziție o puzderie de modele suficient de funcționale. Alegerea unei teorii economice anume depinde, așadar, de mult mai mult decât viziunea aprioric despre lume cu care este dotat individul. Aceasta este deja dată de faptul că o paradigmă, un punct de vedere, axiomele modelului dat nu sunt dovedite, dar individul selectează o școală de gândire care corespunde cel mai bine *viziunii sale despre lume* în ipotezele sau concluziile pentru modelul dat – un model de modă, dacă vreți. Această alegere poate fi complet irațională și afectivă, bazată pe o simpatie aprioric cu ipotezele sale sau cu rezultatele așteptate ale modelului. Așadar, modelele sunt adesea acceptate nu pe baza conformității cu realitatea (niciunul nu este realist), ci pe baza *armoniei* cu o concepție despre lume, cu un fel de rimă la o viziune asupra lumii, a modului în care noi credem sau (adeseori) vrem să credem. Până și modelele pozitive (adică descriptive) sunt, la bază, normative. În această privință, economia este și ea o credință – în axiomele care nu sunt dovedite nu trebuie decât să credem. Într-o abordare extremă, până și economia devine o religie.[969]

Cu modelele e la fel ca și cu parabolele. Dacă *Biblia* îl descrie pe Iisus ca pe „leul din Iudeea", acest lucru înseamnă, evident, cu totul altceva decât că ar avea o coamă de păr galben, ar fi carnivor și ar avea o durată medie de viață de zece ani. Orice abstracțiune trebuie să țină seama de propriul context; fără el, devine periculoasă. Economia teoretică este un set de povești, spuse într-o manieră științifică (pentru adulți),

[969] Am prezentat zeificarea creșterii economice și a progresului științific ca exemple.

care diferă în multe privințe de basme și mituri, dar care au totuși multe trăsături în comun. Știm că există *un sâmbure* de adevăr și în unele[970], și în celelalte, dar în același timp știm și că sunt ficțiune.

Povestea gravitației lui Newton a făcut loc teoriei relativității.[971] Cine știe cum se va schimba gândirea economică în viitor? Așadar, economiștii ar trebui să se apropie umili de realitate. Dar această modestie intră în conflict direct cu strădania de a explica orice comportament uman printr-un singur principiu – lucru pe care economia modernă l-a încercat adeseori. Modelele economice atârnă de multe ori într-o lume abstractă, care nu ține cont de contextele diferite (culturale, sociale, istorice sau religioase). Acest context lipsește adeseori cu desăvârșire din economie. Dar poți oare studia comportamentul omului fără să-i înțelegi contextul?

O catedrală de schele

Dat fiind că am pomenit atât de des despre fizică – în care economia se vede frecvent exemplificată –, ar fi relevant să notăm deosebirile metodologice esențiale dintre cele două științe. Fizica apelează la o logică ipotetică total diferită:

[970] Patočka își încheie discursul despre zeitățile mitologice cu întrebarea: „Este această viziune, în esența ei, adevărată? Este viața omului înțeleasă în esența ei, aici?", Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin* [Eseuri eretice despre filosofie și istorie], în capitolul „Pre-historické úvahy [Gândirea preistorică]", 270.

[971] „Odată cu Planck și Einstein a avut loc nașterea unui nou gen de fizică... Exact la fel cum obiectele lumii fizice au apărut schimbate – duse au fost bilele de biliard, nou-venitele fiind cuantele –, universul obiectelor matematice s-a schimbat și el... trebuie să ne ocupăm de trăsăturile în schimbare ale peisajului matematic, ca fundal pe baza căruia am putea înțelege cum s-a reașezat economia, pe parcursul primelor două treimi ale secolului XX, sub forma unei discipline matematice", Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 11.

ipotezele se clădesc unele peste altele ca un eșafodaj de schele, care ajută la ridicarea construcției demonstrative, după care, mai târziu, cu ajutorul acestor stâlpi indicatori artificiali, schelele sunt demolate. De exemplu, neluarea în calcul a fricțiunii aerului, în măsurarea căderii libere, a fost o sclipire de geniu - o abstracțiune utilă, care a simplificat mult problema. Dar, într-un calcul *real*, trebuie să ținem cont de rezistența aerului, dacă vrem *realmente* să aflăm în ce măsură o pană cade mai repede spre pământ decât o piatră. Într-o aplicație reală, ipotezele lor simplificatoare trebuie să fie scoase din discuție și aduse înapoi pe pământ. În construirea unor modele, trebuie să privim în altă parte decât spre realitate, pe când în aplicarea modelelor asupra realității, trebuie să privim în altă parte decât spre modele. Trebuie, ca să zicem așa, să dărâmăm schelele pentru a vedea dacă mai rămâne ceva în picioare după dispariția lor.

În economie însă, din câte se pare adeseori, ipotezele nu pot fi demolate, nici măcar *ex post* - întreaga construcție s-ar dărâma odată cu ele. Și uite așa construim noi o catedrală din schele, care, în fapt, rămâne un simplu schelet fără conținut. Ce s-ar întâmpla cu economia teoretică consacrată dacă ipoteza de model a lui *homo economicus* ar fi abandonată? Dacă dezmembrăm tot eșafodajul nostru de ipoteze, întreaga catedrală se face bucăți - sau s-ar vedea că magnifica, splendida noastră catedrală n-a existat de fapt niciodată, ca în povestea cu hainele cele noi ale împăratului.

Chiar și Wittgenstein vorbește despre eșafodaj (un instrument care ne ajută să ajungem la o mai mare înălțime): „Un enunț construiește o lume cu ajutorul unui eșafodaj logic, astfel încât poți vedea, efectiv din cadrul enunțului, cum stau toate din punct de vedere logic, în caz că ar fi adevărat. Dintr-un enunț fals se pot face deducții."[972] Aici e vorba numai despre

[972] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.003.

eșafodaj și nicidecum despre clădirea însăși. Totul depinde numai de cum folosim acest eșafodaj. În și prin el însuși, eșafodajul nu are niciun sens. Grăitor, unul dintre părinții economiei moderne, Alfred Marshall, cerea ca matematicul (ca eșafodaj) să fie ars, odată treaba terminată.[973]

Dar se petrece adesea un lucru neplăcut în eonomie. Ce se întâmplă dacă modelele au ipoteze nerealiste și rezultatele nu sunt testabile sau pot fi falsificate (de exemplu, modelul lui *homo economicus*)? Acest efect poate fi frecvent găsit în modele ale căror concluzii concordă de facto cu ipotezele (cum altfel?...). Noi alegem ipotezele și axiomele, în funcție de ce fel de rezultate vrem să obținem.

Dincolo de metodologii: către misterul inspirației

Dacă însă vrem să creăm o nouă paradigmă, trebuie să facem la fel ca Einstein: să ne eliberăm de vechile constructe. Bineînțeles, o nouă abordare metodologică presupune mai mult decât aplicarea corectă a metodologiei. Trebuie mai întâi *să ne debarasăm complet de metodologia inițială* și să avem îndrăzneala de-a ne gândi la ceva *complet nou*.

Drumul către o nouă percepție a lumii trece prin părăsirea celui actual. Trebuie folosită scara lui Wittgenstein; trebuie să-i urcăm treptele și apoi s-o aruncăm.[974] Nu există metodă de aflare a unei noi metode. Metoda (și, odată cu ea, orice discurs științific) nu reprezintă decât *un proces secundar* de învățare. În sfera cunoașterii, descoperirile revoluționare realmente originale apar tocmai și exact prin respingerea, încălcarea și ruperea de vechile metode. Și cum se întâmplă

[973] Așa cum am arătat în capitolul „Meta-matematica".

[974] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54.

acest lucru complet nou? Prin inspirație. Iar aceasta are loc în refugiul muzelor, al viselor, al artei sau al revelațiilor. Cu alte cuvinte, în sfera afectului, nu în cea a raționalului. Nu degeaba există expresia „să te lovească inspirația" (în același sens în care se poate spune că ne-a lovit fulgerul sau ne-a lovit cineva cu un băț). Atunci când îți vine o idee, parcă ți se aprinde un bec în cap! Heffernanová observă că „nu spunem niciodată că am construit o idee, ci că avem o idee".[975] Și continuă cu o descriere amuzantă a experiențelor multor oameni de știință, care povestesc cum le vine inspirația într-unul dintre cele trei locuri esențiale: autobuz, baie și pat.[976] Numai în cursul procesului *secundar* ideile îi sunt predate mai departe rațiunii. Dacă nu știm cum să predăm noul nostru gând în contextul altor gânduri (cu alte sisteme de cunoaștere), acesta va fi refuzat fie de autorul ideii însuși, fie de comunitatea științifică. (Prin descoperire, o idee se vede pusă în armonie cu alte idei. Noul fenomen trebuie să fie adus în contextul altor fenomene, descoperite anterior.)[977] „Pentru a comunica un sens nou, un enunț trebuie să folosească expresii vechi", ca să-l citățm pe Wittgenstein.[978]

Perspectiva „întăririi" a ceea ce a fost odată un afect, consolidându-l prin gândire rațională, poate fi, de asemenea, observată în procesul descoperirii. Fiorul inițial al unei noi teorii este forța care împinge înainte teoria economică, și abia după aceea se va vedea noua descoperire întărită în metodă (ceea ce adesea se va înfăptui doar de către succesorii gânditorului respectiv). E chiar plauzibil să spunem că ne vin în permanență noi idei – dar noi le respingem pentru că nu le considerăm rezonabile, nu ni se pare că s-ar *potrivi*. Sămânța cade pe un teren neroditor. Cu alte cuvinte, ideea că timpul

[975] Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů* [Secretul celor doi parteneri], 71.

[976] *Ibid.*, 73.

[977] Comparați cu Neubauer, *Respondo dicendum*.

[978] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.03.

este relativ se prea poate să ne fi venit multora dintre noi, cu multe ocazii, dar numai Einstein a fost capabil să transforme acest „nonsens" (din punct de vedere newtonian) într-un construct apt să se coreleze cu altele, mai apropiate de modul uzual de a raționa.

Dacă ar fi să folosim o parabolă, cu toate limitările ei, am putea compara inspirația emotivă cu un fel de motor al automobilului descoperirii, rațiunea fiindu-i frâna și caroseria. Acești doi poli de experiență, una moale (afectivă) și cealaltă dură (rațional consacrată), trăiesc într-o simbioză, exact la fel cum niciun automobil nu poate fi funcțional în absența unui motor și a unei frâne care să funcționeze. Un motor, de unul singur, nu ne va duce nicăieri; și nici constructul unei mașini fără motor. Pentru a fi dispuși să punem automobilul în mișcare, trebuie să credem că putem controla *și frânele*. Nu poți bate din palme cu o singură mână! Rațiunea trebuie să fie completată (revigorată) de inspirație, la fel cum inspirația trebuie să fie corectată (ținută pe pământ) cu rațiunea. Cum spunea Evans: „Cunoașterea avansează numai prin inventarea unor noi concepte. Dar ce face ca un concept să fie semnificativ? (...) Strălucirea imaginației este cea care dă glorie științei."[979] Așa cum afirmă Wittgenstein în cuvântul înainte al cărții sale, el nu poate fi înțeles „decât de cineva care a avut deja gândurile exprimate în carte – sau măcar gânduri similare".[980]

Logica trebuie să fie completată de misticismul inspirației (despre care vorbește Russell, de exemplu[981]). Pentru a putea

---

[979] Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 75.

[980] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

[981] Vezi Russell, *Misticism și logică*: „Se vorbește în general despre opoziția dintre instinct și rațiune... De fapt, această opoziție între rațiune și instinct este mai mult iluzorie. Instinctul, intuiția, ideea inspirată este ceea ce duce în primul rând la credințele pe care rațiunea le confirmă sau le infirmă ulterior... Rațiunea este o forță de armonizare și control, mai degrabă decât una creatoare. Până și în cel mai pur logic domeniu cu putință, intuiția este cea care ajunge prima la ce e nou", 30.

ancora și comunica inspirația, avem nevoie de metodă. Trebuie să *dirijăm* inspirația cu metodă, nu s-o facem să apară printr-o metodă. „Înșeuarea" metodologiei de cercetare poate (și trebuie) să aibă loc numai într-o a doua fază, în cadrul de referință al unui *nou sistem*, cadru pe care sistemul îl creează el însuși, întotdeauna, și în mod imposibil de prevăzut. Nu există *metodologie apriorică* de cercetare științifică. Dacă s-ar crea o asemenea metodologie, ea n-ar putea fi decât distructivă. Nu există abordare științifică a științei.

Sărăcia futurismului: economiștii ca profeți de modă nouă

Scopul oricărei științe este să prevadă.[982]
Auguste Comte

Dacă ar fi posibilă calcularea stării viitoare a pieței, viitorul n-ar mai fi incert. N-ar mai exista nici pierdere, nici profit al întreprinzătorului. Ceea ce așteaptă oamenii de la economiști depășește puterea oricărui muritor.[983]
Ludwig von Mises

Dacă ar fi să ne întrebăm cine sunt profeții secolelor XX și XXI, ar trebui să-i căutăm printre economiști. Ei sunt cei care, în ziua de azi, prezic cel mai adesea viitorul și îndeplinesc rolul jucat în Antichitate de oracole. Necazul e că predicțiile lor nu

[982] Comte, *Cours de philosophie positive* (Curs de filosofie pozitivă), 28. [Aici s-a strecurat o inexactitate: autorul zicerii „Scopul științei este să prevadă (și nu, așa cum s-a spus adesea, să înțeleagă)" este Pierre Lecomte du Noüy, fizicianul american de origine franceză, în cartea *Omul și destinul său*. Lui Auguste Comte îi aparține zicerea „A ști pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea", din *Catehismul pozitivist*. – n.t.]

[983] Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, capitolul 38: „The Place of Economics in Learning".

prea se adeveresc decât rareori și nici nu pot prezice lucruri cu adevărat importante. Dar de ce se înșală ei atât de des? Și se va putea schimba situația vreodată?

În Grecia antică, adevărul a fost vreme îndelungată un domeniu al poeților. *Iliada* și *Odiseea* lui Homer au oferit multe dintre posibilele răspunsuri la întrebări cum ar fi: *Ce este omul? Ce sunt zeii? De unde vin regulile și care sunt ele?* Comportamentul personajelor din aceste legende și interpretările poetice ale faptelor lor sunt, în mare parte, determinate de o viziune universală asupra caracterului zeului și a caracterului omului. Odată cu intrarea în istorie a lui Thales, adevărul a devenit în foarte mare măsură domeniul filosofilor, iar după Aristotel, și cel al oamenilor de știință, dar, cu toate acestea, poemul și povestea și-au păstrat rolul, cel puțin, în explicarea lumii, timp de milenii, până în secolul XX. În Prima Republică Cehoslovacă (1918–1938), cele mai citite ziare publicau poeme și povești, iar autorii lor exercitau o reală influență de formare a opiniei publicului în chestiunile politice. Astăzi, termeni cum ar fi *lipsă de precizie științifică, subiectivitate* sau *poveste* au devenit aproape niște epitete peiorative, cu care ne grăbim să anulăm caracterul valabil al multora din posibilele descrieri ale realității. Economiștii ocupă însă o poziție privilegiată printre acești descriptori. De ce?

Ultima criză economică a arătat din nou că economiștii pur și simplu nu știu să prezică viitorul. Nu putem prevedea nici debutul unei crize, nici amploarea ei. În ciuda faptului că eșecurile de acest fel au loc frecvent în rândul economiștilor, în continuare tot ei sunt, dintre toți reprezentanții științelor sociale, cei mai activi în a prezice viitorul. Sociologii, politologii, juriștii, psihologii și filosofii nu se reped să prezică viitorul; în cel mai bun caz, oferă un fel de viziune asupra lui. De ce nu se arată și economiștii la fel de rezervați? Lăsând la o parte

simpla cerere pentru asemenea predicții, mai există o explicație: economia face clar eforturi să se apropie de fizică pe cât îi stă în putință; fizica, fiind o știință naturală despre obiecte „neînsuflețite", probabil că e cel mai aproape de posibilitatea prevederii unor evenimente viitoare.

În ciuda faptului că vrem să explicăm viitorul, adeseori nu suntem în stare să explicăm nici trecutul. Filosoful Karl Popper a scris o carte intitulată *Mizeria istoricismului*, în care ajunge la concluzia că explicarea evenimentelor trecute este practic imposibilă. Respectiv: e posibil să vii cu un număr aproape arbitrar de „explicații". Nici nu trebuie mers prea departe după exmplificări: economiștii nu doar că nu pot cădea de acord asupra cauzelor care au dus la marea criză economică din 1929, dar nu există o unanimitate de păreri nici asupra a ceea ce i-a pus capăt. La fel, nici noi nu suntem capabili să stabilim precis ce anume a cauzat criza actuală, în ciuda faptului că am trăit-o direct pe pielea noastră.

Prognoza și profețiile care se autoexclud

Prima mare dificultate – și perfect evidentă – rezidă în faptul că este imposibil să prevezi imprevizibilul. E o contradicție în termeni. Dacă ar fi posibil să prevezi un anumit eveniment, acesta pur și simplu n-ar mai fi imprevizibil. Observatorii atenți ai evenimentelor (fie ei fizicieni sau economiști) pot da la iveală o tendință și pot s-o extindă. Dar nu putem prevedea evenimente. Tot ce putem spune este că ar trebui să se întâmple cutare sau cutare lucru, în *cazuri din cadrul unui model* – dar lumea nu este un model!

Avem și o incantație magică pentru prezicerea viitorului: de fiecare dată spunem *ceteris paribus* – „în ipoteza că toate

celelalte vor rămâne neschimbate" sau „orice altceva fiind egal". În afară de faptul că sună ca „abracadabra", trebuie să recunoaștem că realitatea tinde să *nu* fie *ceteris paribus*.

Pe deasupra, fiecare profet își poartă cu sine propriul blestem. Gândiți-vă la fenomenul blestemului lui Iona: profetul biblic Iona nu voia să profețească, așa că un pește uriaș l-a înghițit, în timpul unei călătorii pe mare, iar după câteva zile l-a scuipat pe malul orașului Ninive, a cărui pieire Iona ar fi trebuit s-o profețească. Așa că, vrând-nevrând, Iona a prezis un viitor întunecat acelui oraș. De remarcat, însă, că oamenii au pus la inimă avertismentele lui (cine s-ar fi așteptat?), înfăptuind gesturi de pocăință. Concluzia poveștii a fost un sfârșit fericit pentru toată lumea, cu excepția lui Iona: în loc să vină apocalipsa, nu s-a întâmplat nimic! Tocmai pentru că mesajul lui Iona era credibil, iar oamenii i-au luat avertismentele foarte în serios, profeția nu s-a împlinit și orașul nu a fost distrus. Ceea ce l-a făcut pe Iona să se simtă ca regele nebunilor.

Miezul poveștii este clar: pe profeții cu adevărat buni, în majoritatea cazurilor, nu știm să-i apreciem. Iar motivul este splendid explicat de Nassim Taleb în cartea *Lebăda neagră*: dacă în 2001 ar fi fost cineva atât de bun analist în afaceri internaționale și atât de expert în terorism, încât să prevadă genul de atac care se pregătea la adresa Statelor Unite, ba să-și mai convingă și superiorii, ce s-ar fi întâmplat? Nimic – pentru că informațiile lui ar fi împiedicat materializarea predicției. Și, în cel mai bun caz, acest profet (veritabil) ar fi căzut în uitare. În cazul cel mai rău, ar fi intrat în istorie ca agitator care vrea să iște un război, ca un pesimist și ca cel mai puțin necesar factor reglator al tuturor timpurilor. La urma urmei, din cauza lui ar fi trebuit, ani și ani de zile, să ne scoatem pantofii din picioare în aeroport și să îndurăm umilitoare percheziții de securitate. E un soi de principiu al „profeției care se autoexclude": dacă o

profeție este „adevărată", corectă, în mult cazuri nu se adeverește deloc, pentru că, pur și simplu, dacă noi suntem capabili să anticipăm o problemă, vom lua măsuri de prevenire și ea nu se va îmdeplini. De fapt, acesta este exact opusul principiului „profeției autovalidante" sau „care se îndeplinește singură", bine cunoscută în științele sociale. Clenciul aici este că noi nu vom ști niciodată care dintre aceste două principii va prevala. Uneori, avertismentele fac să se întâmple lucrurile pentru care dau alerta; alteori, însă, le fac să dispară.

Dacă o persoană în care avem încredere începe, într-o perioadă de normalitate, să strige „Criză! Criză!", acest lucru poate să producă un efect al bulgărelui de zăpadă, care numai el, de unul singur, ar putea *să aducă după sine* criza. Sau, dimpotrivă, criza poate fi evitată tocmai pentru că persoana aceea a semnalat pericolul și oamenii și-au schimbat atitudinea. Problema e că nu prea putem să ne dăm seama dinainte cu ce fel de situație aveam de-a face. Și dacă tot vorbim despre profeți: viitorul nu este cunoscut, cel mai probabil, nici măcar de Dumnezeu, altfel teologii n-ar continua să se ciorovăiască până în ziua de azi în legătură cu această temă.

Din câte se pare, cea mai probabilă concluzie vine de la Alfred Whitehead, unul dintre filosofii și teologii (dar și matematicienii) cei mai importanți ai ultimului secol: viitorul este, pur și simplu, radical deschis, chiar și pentru Dumnezeu. Dacă Dumnezeu știa că Eva și Adam vor gusta din fructul oprit, de ce s-ar fi mâniat atât de tare? Profețiile din Vechiul Testament nu erau deloc o privire deterministă în viitor, ci avertismente și variații strategice ale unor posibile evoluții - mai ales cele care impuneau o anume reacție. Dacă reacția era adecvată, ceea ce se profetise nu se mai întâmpla, de cele mai multe ori. Nu putem fi opti- sau pesimiști în legătură cu viitorul; tot ce putem face este să rămânem mistici.

Mizeria futurismului

Dacă am putea cunoaște cu adevărat viitorul, am vrea să știm ce ne rezervă? Ai mai iubi pe cineva dacă ai ști că, în doar câțiva ani, vei ajunge să-l detești și că ai avut tot timpul în față această perspectivă? Nu-i suntem recunoscători incertitudinii pentru multe din carierele noastre? Îmi amintesc de o scenă savuroasă din *Ghidul autostopistului galactic*, când filosofii au intrat în grevă pentru că un calculator genial se pregătea să rezolve problema „Ce este viața, universul și tot restul", iar gânditorii începeau să se teamă pentru slujbele lor.[984]

Cam așa și cu incertitudinea. Ar mai exista vreo piață dacă noi am ști dinainte cum vor evolua prețurile? Sau, ca să mai luăm un exemplu: cât de mulți bani (câte miliarde de dolari) s-au investit, de fapt, în studierea evoluției viitoare a prețurilor la petrol? Cei care ghicesc corect în mod sigur se vor îmbogăți. Și totuși, în ciuda acestui fapt, poți nimeri fix la țintă numai grație șansei.

Înțeleg că toată lumea ar vrea să știe ce cal va câștiga cursa. Dar dacă s-ar ști dinainte, putem foarte bine să închidem toate hipodroamele care organizează curse pe bani. Blestemăm adesea viitorul incert, dar tocmai pentru că există această nesiguranță, avem parte în viață de atâtea lucruri frumoase.

Se vede limpede, de la o poștă, că nu-i nicio glorie în a cunoaște viitorul. N-ar fi mai bine să lăsăm viitorul pe seama viitorului, iar noi să ne concentrăm pe „aici și acum"? N-ar fi. Gândurile despre viitor sunt *sine qua non*-ul existenței umane. Fără un viitor, viața n-ar avea niciun sens. Așa cum scria un mare filosof ceh, Ladislav Hejdánek: „O privire înainte, spre cel mai apropiat viitor și spre cel mai îndepărtat, este necesară

[984] Adams, *The Hitchhikers Guide to the Galaxy*, capitolul 25.

pentru a putea vedea cu adevărat prezentul, a cărui reală semnificație apare cu precădere în contextele care se pregătesc să vină și urmează să vină".[985] Dacă vrem să cunoaștem prezentul, revine nevoia de a avea o viziune asupra viitorului. Fără un viitor și un trecut, prezentul n-ar avea niciun sens.

Ne confruntăm cu un viitor radical deschis și încercăm să facem cumva față soartei noastre. Apostolii creșterii economice permanente, la fel ca și profeții Armaghedonului economic, au la dispoziție aceleași cifre statistice. Atâta doar că, în funcție de natura fiecăruia, unul derivă speranță din ele, iar celălalt, exact pe dos.

Teoria unei rețele cognitive sau continuumul rațiunii și afectelor

Diferența dintre rațiune și simțire abia dacă există în practică.[986]
Jana Heffernanová

Dintotdeauna m-a nedumerit o întrebare: de ce unele impulsuri mentale le atribuim afectului, iar pe altele, rațiunii? Nu se bazează amândouă pe același principiu? Nu există niciun mod de a elimina discrepanța (eventual, aparentă) dintre rațiune și emoție? Cum putem elimina diferența dintre datele subiective și cele obiective? Cum putem reuni religia, credința și mitul, într-o parte, și știința, evidența și paradigma, în cealaltă parte?

Primul pas în meditația noastră de închidere a discrepanței (ca să ne ținem de metodologia lui Descartes) constă în abandonarea separării clar dualiste dintre rațional și afectiv. Să

[985] Hejdánek, „Básník a slovo" [Poetul și cuvântul], 57.

[986] Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů* [Secretul celor doi parteneri], 61.

lăsăm deocamdată deoparte discursul lui Hume despre eventualitatea ca „rațiunea să fie sclava pasiunii" sau invers. Dar, în același timp, să regândim constructul lui *homo economicus*, în cadrul căruia maximizarea utilității duce la optimizare rațională neîntrerupă. Să revenim la *homo sapiens*.

Poate exista un sistem în care rațiunea să nu se ridice împotriva percepțiilor, a simțămintelor și a emoțiilor? Un sistem unificat, un continuum, în care rațiunea și afectul să aibă nevoie una de cealaltă și să se completeze reciproc? În realitate, nu există percepție pură fără un cadru conceptual al raționamentului și abstractizării, exact cum nu poate exista niciun construct rațional fără un impuls perceptual. Totul vine să alcătuiască doar o parte dintr-un singur continuum rațional-emoțional. Unica diferență dintre componentele raționale ale liniei și omoloagele lor conceptuale este gradul de recursivitate confirmată, un fel de confirmare empirică sau general socială a percepției date. Percepțiile noi, originale și neclasificabile printre lucrurile banale ale existenței, ne apar ca emoții „subiectivate", pe când emoțiile repetat confirmate cu succes (social) ne apar ca niște constructe raționale. În epocile timpurii ale civilizației, când nu existau decât puține afecte „obiectivate" recunoscute ca atare, această diferență nu era atât de pronunțată ca azi, când omenirea a ajuns foarte departe cu autoconfirmarea anumitor povești sau constructe.

Să luăm ca exemplu extrem matematica, drept vârf al raționalității general recunoscut (deși, de fapt, matematica nu are niciun conținut empiric, fiind, până la urmă, un sistem de simboluri complet abstracte, lipsit de contrarii empirice). În momentul primei noastre interacțiuni cu acest fapt (în copilărie sau la descoperirea acestui construct), ecuația în care unu plus unu fac doi ne apare tot atât de lipsită de substanță emotivă și de neinteligibilă în plan afectiv, ca orice altă percepție.

Până și matematica a fost doar o emoție, inițial. A trebuit *să învățăm* această emoție (așa cum fac toți copiii de clasa întâi, până în ziua de azi). Numai prin repetare constantă și datorită confirmării sociale a realității faptice date (că unu plus unu fac întotdeauna și cu adevărat doi), această *emoție* se *întărește* obiectiv, în mod treptat, până ce devine un construct ferm și fiabil, pe care am învățat să-l folosim fără riscuri și fără necesitatea de a-l verifica și confirma în mod repetat. Prin confirmări repetate, o percepție emoțională se întărește, se „obiectivează", devenind *rațională.*

Datorită acestei abstractizări (utile), conceptul celor doi de unu, al semnului plus, al numărului doi și al semnului egal capătă o semnificație reală. Dar lumea în sine nu conține acești termeni (așa cum nu conține nicio altă abstracțiune). Niciunul dintre noi n-a văzut vreodată, în mod obiectiv, *numărul* unu sau numărul doi. Da, bine, am văzut două mere sau două pere, și unul dintre lucrurile care leagă aceste două mulțimi este numărul doi. Dar doi însuși nu există în lumea reală, ceea ce este încă și mai valabil pentru alte simboluri matematice (gândiți-vă la „minus doi", să zicem, ca să luăm doar un exemplu banal). Ele nu sunt decât simboluri, ale căror semnificații și reguli noi trebuie să le învățăm. Percepem în condiții de siguranță impulsurile din lumea reală, sub forma unor unități abstracte, plusuri și semne egal (numărul de mere și cel de pere și suma lor). Subiectul care percepe toate acestea își creează apoi un cadru de interpretare (în exemplul nostru, unul matematic), prin care să poată vedea lumea, s-o simplifice și, totodată, s-o *rezolve* în final. Raționalitatea nu este altceva decât o emoție *întărită*, „obiectivată".

Un exemplul de la polul opus al experienței reprezintă ceva fundamental concret și unic, subiectiv. Să zicem dragostea aprinsă sau prietenia. În primele momente, nu știm cum să clasificăm aceste afecte puternice, pentru că trecem prin

experiența a ceva radical nou și diferit și nu avem cuvinte – la propriu – pentru a o caracteriza; în cel mai profund sens al termenului, suntem *fără grai* (la fel ca necuvântătoare). (Cuvintele nu sunt posibile decât într-un sistem de experiență generalizată social, trăită de cel puțin doi membri ai unei societăți, care constată, în același timp, că experiența lor unică este *similară*, respectiv că are anumite expresii comune. Nu se pot face cuvinte pentru experiențe care nu sunt trăite decât o singură dată.) Abia mai târziu în experiența noastră găsim elemente de care am auzit sau despre care am citit și suntem dispuși (sau obligați) să generalizăm experiența noastră individuală, irepetabilă și inexprimabilă în cuvinte, în planul termenilor care există și cu care alți membri ai societății s-au întâlnit. Nicio iubire, nicio prietenie nu este la fel; niciunul dintre subiecții care trăiesc această experiență nu are percepții sau simțăminte similare (și nici nu sunt comparabile). Cu toate acestea, dacă oamenii trăiesc sentimente despre care constată că sunt în armonie cu ale altora, ei pot să găsească niște *cuvinte* abstracte care să exprime ceva similar despre experiențele lor irepetabile. În acest fel, o experiență subiectivă este rotunjită până la cel mai apropiat numitor comun social. Nu vom găsi nici măcar două apusuri de soare care să fie la fel; fiecare este unic, iar noi avem, firește, posibilitatea să ne indicăm experiența cu un singur termen, care exprimă apusul de soare privit prin toți ochii umani. Frecvența evenimentelor, împreună cu nevoia de a ne comunica experiențele, formează, *în anumite privințe* (niciodată în toate!), o experiență repetată, care își capătă propriul nume și devine un concept abstract. Sau mai „matur", mai „tare", cu care se poate opera. Ceea ce duce la o rotunjire abstractă (pentru că are loc prin limbaj) și obiectivă a unei experiențe subiective singulare. Limbajul nostru nu este nimic altceva decât „rotunjirea lingvală" a emoțiilor subiective până la cel mai apropiat termen posibil.

Chiar și o experiență afectivă ca dragostea sau prietenia se „maturizează" în timp, iar după confirmări reciproce repetate ale experiențelor de acest fel, devine cumva o componentă automată a vieții noastre. Se întărește într-o formă rațională pe care putem pur și simplu să contăm. Am putea vorbi despre o *inflație de experiențe*, în care aceiași stimuli nu mai provoacă aceeași „furtună de fiori" ca în starea inițială, virgină, a acestei emoții. Ele se întăresc și capătă o aparență de raționalitate, devin ceva pe care putem conta. O dragoste astfel maturată nu e nici mai bună, nici mai rea decât una tânără. E doar diferită; manifestă proprietăți raționale.

Emoția este o experiență tânără care nu și-a găsit încă forma rațională (care o așteaptă, poate, mai târziu). Ceva care s-a născut din percepție inconștientă și într-un moment originar *nu există*, din cauză că noi nu putem să găsim un termen abstract corespondent pentru experiență, ulterior devine ceva ce știm cum să clasificăm, ceva ce știm cum să comunicăm, ceva cu care știm cum să operăm. Un construct al lumii (într-un individ sau în societate) își face apoi apariția din aceste percepții – o rețea în capul nostru, care țese realitatea. Din haosul solidității nenumite se naște ordinea, care se exprimă pe sine prin caracteristici repetitive (desemnate sau considerate raționale de noi, autorii experienței).

Și dacă rațiunea și afectul sunt plămădite din aceeași materie? Și dacă acestea sunt cei doi poli ai unuia și aceluiași continuum? Psihologul Jana Heffernanová pune problema în felul următor: „Disputa dintre rațiune și afect este practic inexistentă; căci nici măcar o dată nu vom pronunța, în toată viața noastră, vreo propoziție care să se bazeze numai și numai pe judecată rațională, fără a avea vreo scânteie emoțională în spate; dincolo de cele mai raționale afirmații, există o fărâmă de simțământ, o părere înveșmântată îm emoții pozitive sau

negative. (...) În viața noastră de zi cu zi, e vorba de situații în care un afect se înfruntă cu un altul – de exemplu, teamă contra compasiune – și în care ne mascăm, ne explicăm sau ne apărăm teama sau lipsa de compasiune prin argumente raționale, ca fiind lucrul cel mai rezonabil care se poate face, cel mai potrivit lucru, singurul lucru care se cuvine făcut".[987]

Unii gânditori fac o diferențiere între emoții stabile și instabile. Primele sunt atât de stabile, încât sunt adesea considerate chiar raționale – într-atât încât totul devine realmente derutant. Astfel, de exemplu, interesul economic, grija pentru sine etc. par să fie „varianta rezonabilă", deși nu sunt altceva decât afecte stabile. Altfel spus, avertismentul biblic despre *iubirea de argint* este în primul rând *iubire*. Iar iubirea este un afect prin excelență. Poate să fie o formă de iubire care face rău, care exagerează, care e îndreptată într-o direcție greșită..., dar e tot iubire, și iubire va rămâne.[988]

Laudă erorilor

Există o fisură în toate, căci numai așa poate intra lumina.[989]
Leonard Cohen

Rațiunea și afectul (percepții noi și vechi) nu intră decât rareori în conflict. Dihonia apare în momentele în care noile

[987] Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů* [Secretul celor doi parteneri], 61.

[988] Vezi și Bernard de Clairvaux: „Nu există decât două rele – sau două rele mai mari ca toate – care se războiesc împotriva sufletului: o iubire vană de lume și prea multă iubire de sine (1 Petru 2:11)" (din *Predici despre „Cântarea Cântărilor"*, 211). E bine să ținem cont că, deși avem de-a face cu niște rele (mai mari ca toate), acestea rămân, la originea lor, sentimente de iubire (la fel ca în cazul iubirii de argint, care, în *Noul Testament*, 1 Timotei 6:10, este socotită „rădăcina tuturor relelor").

[989] Cohen, „Anthem".

experiențe (neconsolidate, neexplicate) se ciocnesc cu cele mai vechi (consolidate și explicate) și când percepțiile și emoțiile noastre subcognitive nu pot fi explicate prin concepte cognitive existente văzute sau simțite. Dacă realitatea subcognitivă neexplicată se repetă, dacă rămâne în timp și noi nu suntem în stare s-o explicăm prin niciun cadru analitic existent, pot avea loc două fenomene: sistemul nostru cognitiv suprimă noua percepție (conștient sau inconștient) sub forma unui fel de reziduu al anomaliei de care ne dăm seama (oarecum inconștient), dar pe care nu suntem dispuși, nu suntem obligați sau nu suntem capabili s-o procesăm într-un sistem (sau să acordăm atenție acestor deviații); aceasta ar putea duce chiar la o suprimare totală în plan ontologic, în sensul că nu observăm realitatea care *nu se potrivește*. Cealaltă posibilitate ar fi, evident, ca aceste „erori" să gripeze sistemul.

Erorile minore (când observația nu corespunde cadrului de referință sau când apar abateri de la așteptare, care nu concordă cu teoria existentă) au uneori capacitatea de a scoate la iveală imperfecțiunile teoriei, iar uneori chiar s-o spulbere complet. Acestea sunt tocmai „hibele din Matrice", care ne revelează nouă constructul mental al minciunii-matrice, reprezentat de viziunea noastră despre lume. Așa s-a întâmplat, de exemplu, la sfârșitul secolului al XIX-lea, când s-au observat două deviații minore în orbita planetei Mercur, care contraziceau concepția newtoniană despre lume. Problema a fost rezolvată (de fapt, ea a fost cea care a și declanșat demersul einsteinian), în 1915, cu *teoria generală a relativității*, descoperită de Einstein, care a reușit să explice aceste discrepanțe minore și, în cele din urmă, a înlocuit sistemul lui Newton.

Un model nu este nimic mai mult decât o poveste (sau, cum spune economistul Weintraub, o autobiografie[990]), iar prin erorile care apar în modelele (altfel, perfect funcționale) și abstracțiunile curente, găsim căi către noi povești. Reziduul, rămășița care nu se încadrează în ecuațiile teoriilor curente, ascunde adesea înăuntrul lui o cheie către noi orizonturi. Oamenii de știință ar trebui, așadar, nu să-și rotunjească erorile până la cea mai apropiată relație verificabilă, ci să le dedice maximum de atenție, pentru că în ele este cel mai probabil să găsească rudimentele unui sistem axiomatic complet nou (și, poate, mai bun). Ceea ce se aplică la fel de bine și în viețile noastre personale.

Reziduul (fie el numit sau inconștient) creează un fel de dialectică schizofrenică în cunoașterea științifică (și, odată cu ea, și în psihicul uman). Lipsa de consolidare a experienței poate da naștere unei personalități scindate (la un anumit nivel, acest lucru este în general adevărat, pentru că fiecare situație de viață impune aplicarea altor sisteme paradigmatice – și nu-i niciun secret că aceste sisteme pot fi, iar adesea chiar tind să fie, inconsecvente; în fiecare rol de viață, care poate alterna rapid, la intervale reduse, trebuie să aplicăm concepte diferite ale sinelui și ale lumii[991]). Și în știință se întâmplă ceva similar. Niciun model economic nu este aplicabil în toate situațiile – dacă se demonstrează caracterul

---

[990] „Așa cum scria James Olney odată, citându-l pe Paul Valéry, «Orice teorie este autobiografie»", Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 6.

[991] Dacă psihicul uman absoarbe (sau este forțat să absoarbă) un volum prea mare de observații inconsecvente și neconsolidate, pe care nu le poate explica sau pune în legătură cu o lume, el se apără prin crearea a două personaje sau a două lumi, care reacționează fiecare în mod diferit la situația dată (și sunt diferite!). Contrastul în planul *rolurilor* a devenit atât de radical, încât ele nu mai pot fi susținute și alternarea rolurilor nu mai este suficientă, ceea ce face să devină necesară alternarea defensivă a *personalităților*.

axiomatic al contrastului, va fi creată o nouă școală de gândire. Aceasta va putea apoi să o depășească pe cea prevalentă la momentul respectiv și să se consacre pe sine drept cadrul de interpretare general valabil și universal acceptat.

Lumea moartă și lumea celor vii

Matematica este adecvată pentru studierea lumii doar atâta timp cât rămânem conștienți de limitele ei. Obiectele studiului matematic trebuie mai întâi să fie „omorâte" și puse la locul lor. Nelson susține: „Așa cum au început să se dumirească economiștii, în ultimii ani, o lume statică nu prea are nicio legătură cu esența oricărei situații economice din lumea reală".[992]

Sören Kierkegaard scria odată: „Existența transcende logica".[993] E ca și cum efortul de a modela realitatea ne-a întărit în a vedea două lumi. Una dintre ele este lumea abstractă (sau *ne*-reală) pe care modelul o construiește, prin care noi percepem lumea, iar cealaltă este lumea *an sich*, lumea *reală, empirică*, nemodelabilă (pentru că este vie și reală și nu poate fi mișcată încolo și încoace după cum vrem noi, așa cum se întâmplă cu constructele mentale – ele au fost create, se pare, exact în scopul de a putea fi liber manevrate sau „mânate și adunate"). Același tip de conflict se reflectă și în economie. De o parte stau modelele economice, care încearcă să descrie comportamentul indivizilor sau pe acela al întregii societăți și în care totul se potrivește perfect în propriul cadru. Dar aceste modele se bazează adesea pe fundamente nerealiste sau pot

[992] Nelson, *Economics as Religion*, 58.

[993] *Sören Kierkagaard's Journals and Papers*, 1054, citat în Mini, *Philosophy and Economics*, 211. Poate că avea în minte același lucru pe care Wittgenstein voia să-l arate.

duce la concluzii care mai niciodată nu pot fi aplicate în practică. Din nefericire, adeseori se întâmplă ambele situații.

Machlup era conștient de această problemă, în toată anvergura ei: „Știința economică este un sistem de adevăruri apriorice, un produs al rațiunii pure, o știință exactă care ajunge la legități tot atât de universale precum cele ale matematicii, o disciplină pur axiomatică, un sistem de pure deducții dintr-o serie de postulate, care nu se pretează la niciun fel de verificare sau de respingere întemeiată pe experiență".[994] Piero Mini merge chiar și mai departe: „Lumea logicii este o lume moartă".[995]

Lumea moartă

Numai staticul, nonspontanul, previzibilul și, prin urmare, *ne*însufletitul pot fi înțelese științific. Acesta este prețul pe care Descartes și toți ceilalți oameni de știință alături de el trebuie să-l plătească pentru exactitate. Prețul plătit pentru precizia și eleganța științifică este faptul că viața eludează știința. Un surogat ar putea fi lumea logicii și a abstracțiunii, care *funcționează* în propriul univers. Este ca și cum orice lucru imposibil de conceput matematic și-ar fi pierdut dreptul la existență reală (științifică). Matematica funcționează în această lume pasivă, la fel ca mecanica, la fel ca legitatea cauzală și la fel ca toate constructele noastre (coerente intern). Modelele abstracte pot fi elegante și se pot potrivi perfect unul cu celălalt. Dar ele pot fi și în căutarea mult prea îndepărtatei lumi a celor vii. Economia desfășoară o eutanasie a lumii însufletite, de

[994] Caldwell, *Beyond Positivism*, 140.

[995] Mini, *Philosophy and Economics*, 213.

exemplu, prin incantația *ceteris paribus* – prin care modelele sunt deconectate de la realitate. Într-o asemenea lume artificială, putem crea aproape orice modele arbitrare. În știința economică, adeseori se întâmplă ca totul să se învârtă în jurul *subiectului „știința economiei"*, și nu al subiectului „economie". Trucul cu *ceteris paribus* este chiar scos în evidență de Terence Hutchison. După el, este una dintre modalitățile principale prin care teoria economică preîntâmpină caracterul verificabil prin metode empirice (a doua fiind deconectarea deja menționată a modelelor logico-deductive de conținutul empiric). Din cauză că, în lumea reală, *ceteris* nu este *paribus*, economiștii au la dispoziție o sumedenie de spațiu în care să fantazeze, fără ca realitatea să-i supună la restricții sau să li se pună de-a curmezișul.[996]

Evul Mediu fierbea de atâtea numărători ale îngerilor care puteau dansa pe gămălia unui ac, iar era noastră este posedată de ideea contabilizării optimizării marginale. În această lumină însă, dezbaterea medievală despre numărul de îngeri care încap pe gămălia unui ac pare mai realistă doar pentru că, spre deosebire de terminologia secretă a economiei teoretice, gămălia este reală și conceptul îngerului îi este accesibil oricui. Chiar și așa, totuși, ambele moduri de a teoretiza nu sunt măsurabile empiric și, în exteriorul propriului discurs, sunt absurde și inaplicabile. Ele nu au sens decât atunci când sunt închise în discursul dat – în propria lor lume.

Tăcerea și lumea celui de-al 65-lea pătrat

În cea de-a doua lume, lumea însuflețită (opusă Lumii Moarte), știința tace. Acest lucru este edificator descris de

[996] Vezi și Caldwell, *Beyond Positivism*, 112.

ultima frază din monumentalul *Tractatus* al lui Wittgenstein, care a devenit, în același timp, și climaxul întregii sale opere: „Ceea ce nu putem vorbi, trebuie să trecem sub tăcere".[997] Wittgenstein ajunge, în fapt, la paradoxul ne-sensului (nu al nonsensului!) în modele. Deși lipsite de conținut, ele sunt o schelă folositoare pe care ne putem cățăra. Problemele lumii sunt arătate, dar nu pot fi enunțate; ele nu permit nici întrebări, nici răspunsuri. Lumea reală a celor vii nu poate fi pricepută abstract. Nu există model care să știe cum să ia în stăpânire forma sa neajustată și neprescurtată – în toată complexitatea ei vie.

O tablă de șah are șaizeci și patru de pătrate. Ele sunt albe și negre, regulate și cu latura egală; orice mutare pe ele este ferm controlată prin reguli fixe și necontestate. În fapt, este perfect posibil să reconstruim jocul chiar și în sens invers[998]; înțelegem șahul, noi i-am făcut regulile. Prietenii mei care joacă șaj își așază paharele cu băutură pe masa alăturată, numită de ei *al 65-lea pătrat*. Și uite așa, cel de-al 65-lea pătrat a devenit curând toată lumea *din afara* tablei de șah. Și dacă e la fel și cu abordarea analitică? Ne descurcăm să explicăm foarte bine și să analizăm pătratele de șah albe și negre, dar cele mai importante lucruri au loc pe pătratul de șah cel mai mare, pe cel de-al 65-lea pătrat. La urma urmei, acolo se află jucătorii!

Lucrurile despre care nu putem vorbi (științific sau analitic) și pe care ar trebui să le trecem sub tăcere strigă în gura mare, pentru că ele „sunt lucrurile care contează cel mai mult și sunt lucrurile despre care vrem să vorbim".[999] Există domenii ale

---

[997] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, paragraful 7.

[998] Deci timpul poate curge în ambele direcții, ca să zicem așa.

[999] „Dar ceea ce mulți din Cerc nu au priceput a fost că Wittgenstein nu credea că ceea ce nu se poate spune trebuie condamnat ca nonsens. Din contră, lucrurile despre care noi

vieții (probabil cele mai importante) peste care știința analitică *trebuie să treacă în tăcere* (dacă analiza este privită onest și pur științific). Majoritatea intereselor vieții noastre ca ființe umane, și poate chiar ca oameni de știință, se află în pătratul al 65-lea. E mai greu decât pare să dai răspunsuri (științifice) fără echivoc la întrebări reale.

Așa că problema este dublu spinoasă pentru economiști; trăim într-o neobișnuită stare de schizofrenie. Un economist teoretic trebuie să dea uitării lumea reală (el trebuie să viseze, la fel ca Descartes), altfel nu va ajunge prea departe cu modelele lui. Răsplata lui tinde să fie sub forma unor concluzii care sunt tot atât de abstracte și de inaplicabile în lumea reală ca modelul însuși. Dar când un economist trebuie să vorbească despre economia practică – de exemplu, despre politici economice –,. el trebuie adesea să uite de modelele exacte, să arunce pe geam sofisticatul aparat teoretic care nu-i folosește la nimic și să vorbească din experiență.[1000]

Și mai există o ultimă implicație pentru economiști, care ar trebui să stea cu capul plecat – noi, economiștii, trebuie să fim conștienți că nu noi am inventat economia și nu noi am construit-o. Așa cum am încercat să demonstrez aici, economia ca atare a existat cu mult înaintea învățăturilor despre ea. Este ceva la fel de arhetipal ca omenirea însăși. Noi nu suntem arhitecții economiei; noi nu suntem decât niște turiști (mai mult sau mai puțin umblați) care observă cu negrăită minunare un magnific și antic oraș. Suntem în aceeași situație ca atunci când ne-am uita la cadranul unui ceas și am încerca să revelăm principiul după care funcționează mecanismul acelui orologiu,

---

puteam vorbi erau cele care contau cu adevărat", Edmonds și Eidinow, *Wittgenstein's Poker*, 163.

[1000] Vezi Mini, *Philosophy and Economics*, 16.

ascuns înăuntrul lui. Cu timpul, am ajunge să fim capabili să prevedem unde se vor afla acele ceasului, într-un moment arbitrar al zilei. Dacă un extraterestru ar fi să vadă un asemenea ceas, sau cineva care nu știe cum funcționează, ei și-ar putea imagina un număr arbitrar de teorii prin care să explice mișcările acelor. Pornind de aici, pe baza metodelor date și a controverselor academice, ei ar alege cea mai bună teorie – indiferent dacă ar fi conformă cu criteriile eleganței matematice, ale simplității, ale utilității politice, bazată pe concepții înnăscute despre cum *ar trebui* să funcționeze o asemenea mașinărie și așa mai departe. (În același timp, se poate pune la îndoială eventualitatea ca teoria care ar fi propus o explicație prin intermediul unei relații complicate între arcuri și numeroase cercuri de diametru variabil să ajungă să câștige într-un asemenea concurs.)

Adevărul ar fi demonstrat doar în clipa în care orologiul s-ar opri din mers și ar trebui să fie demontat pentru a fi reparat – abia atunci descoperim dacă *realmente am înțeles cum funcționează ceasul*. Nu doar că economiștii nu știu cum să repare mecanismul care nu mai merge conform viziunii lor, dar nu pot nici măcar să cadă de acord asupra soluțiilor care l-ar putea readuce în stare bună de funcționare.

Dar cum poate fi recunoscut acest principiu, dacă nu-l putem vedea nemijlocit? Vom bâjbâi etern cu umilință în fața unui mecanism viu pe care nu noi l-am construit – ca niște studenți care nu înțeleg nimic, stând buimăciți în fața acestui colosal miracol numit economie de piață și sperând că nu se va opri, pentru că, exact la fel ca în legenda orologiului astronomic din Praga, nimeni altcineva decât meșterul Hanuš – care l-a făurit – nu știe cum să-l repare. Economiștii nu știu decât cum să comenteze despre economie și cum să-i facă un reglaj fin, atâta vreme cât totul funcționează, în general, bine.

Frumoasa economie

Așadar, în perioade în care economia crește și strălucește, nu pare să existe niciun motiv pentru a pune la îndoială abilitățile științei economice. Dar e meritul doctorului că un copil crește? Cu siguranță că poate contribui cu sfaturi, mai bune sau mai proaste, dar dacă avem un copil în general sănătos, nu putem face diferența între un doctor bun și unul nepriceput. Un doctor bun, sau un economist bun, poate fi mult mai ușor identificat în perioade de boală, de criză.

Din când în când se afirmă (de către economiști, de obicei) că economia ar fi regina științelor sociale. Ne-am lăsat în asemenea hal fascinați de creșterea economiei globale, în anii din urmă, încât am uitat cu desăvârșire ce lipsită de soluții este știința economiei în momente de criză! Modelele nu mai funcționează. Ele par să meargă foarte bine, atunci când merg, și deloc, atunci când nu merg... Bun, și-acum ce facem?[1001]

S-ar părea, în momente de criză, când schimbările sunt prea abrupte și prea frecvente, că modelele matematice standard nu pot fi utilizate. În construirea lor, trebuie să ne putem baza pe ordine suficient de persistentă în timp; în paralel, însă, trebuie să apelăm la istorie și la intuiție pentru inspirație. De câte ori n-am auzit această frază de la analiști: „Modelul ne spune că așa și pe dincolo, dar noi credem că..." Modelul trebuie să fie completat cu intuiție.[1002] Iar acest lucru trebuie recunoscut.

Chiar dacă a gândi ca un economist este un exercițiu mental practic, acest fapt seamănă bine cu jocul de șah. Sigur,

---

[1001] Joseph Schumpeter ne sfătuiește să ne detașăm și să valorificăm experiența istorică. Întreaga școală istorică germană refuză modelele abstracte atemporale și se întoarce spre istorie, drept singurul maestru de la care are ceva de învățat.

[1002] Să lăsăm la o parte întrebarea dacă asemenea modele pot fi măcar construite fără a ne folosi intuiția.

șahul e foarte util – ne ajută să gândim strategic, dar ar fi rizibil să afirmăm că lumea e ca o tablă de șah, că mișcările de trupe reale corespund mutărilor pieselor de șah, că și caii *adevărați* s-ar mișca în formă de L. În plus, dacă un individ intră prea cu convingere în rolul său de economist, el va înceta să-și mai pună problema dacă viața se poate interpreta și pe alte coarde decât cele egoist-economice. Schumpeter se gândea și el la ceva asemănător, atunci când spunea: „Istoria generală (socială, politică și culturală), istoria economică și, mai ales, istoria industrială, nu sunt doar indispensabile, ci realmente cele mai importante elemente care contribuie la înțelegerea problemei noastre. Toate celelalte materiale și metode, statistice și teoretice, vin doar să le slujească și sunt mai mult decât nefolositoare fără acestea."[1003]

Există lucruri pe care un economist le poate învăța din modelele abstracte (exact la fel ca în cazul șahului) și există situații în care abstractul este singurul lucru pe care îl avem. Mai mult decât atât, în momentul în care ai învățat o metodă dată de abordare a situației, e greu să te debarasezi de imaginea mentală din capul tău. Ori de câte ori te confrunți cu problema dată, imaginea aceea îți revine automat în minte. Modelul este util uneori, dar alteori ne va induce în eroare; în ambele cazuri, trebuie să fim conștienți că el nu descrie realitatea, ci doar abstractizarea rațională a realității. El este prin urmare o ficțiune; una utilă, să sperăm, dar totuși, numai o ficțiune. *Un economist trebuie să rămână conștient de aceste ficțiuni.* Economistul n-are decât să-și folosească modelele, dar, așa cum spunea Wittgenstein, el trebuie să urce deasupra lor. El trebuie să se uite în jur, trebuie să nu le dea crezare în totalitate (sunt doar parabole!) și să nu li se dedice *în totalitate*. El

[1003] Schumpeter, *Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, 20.

trebuie să știe unde anume sunt și unde anume nu sunt folositoare. Altfel, poate face mai mult rău decât bine.

Întrebarea care ne dă ghes înainte

Această carte poate fi văzută ca o critică postmodernă la adresa economiei *mainstream*, mecanicistă și imperială. În locul acestui imperialism, s-ar putea să fie de mai mult folos un dadaism metodologic – cum îl numește Feyerabend. Haideți să folosim școlile de gândire economică în funcție de modul în care se potrivesc cu problemele date, și nu după cât de mult se apropie de viziunea noastră asupra lumii un anume sistem axiomatic! Haideți să renunțăm la strădania de a găsi o școală conceptuală care „are dreptate" sau „e mai aproape de adevăr" și, în loc de aceasta, să le ordonăm în funcție de cât de utile se dovedesc pentru o anumită realitate!

Inspirația vine involuntar; nu există vreo metodă științifică sau riguroasă care să stârnească inspirația. Savurați-o și bucurați-vă de ea! Educația pe care o primim ne învață să aplicăm rigurozitatea, dar, în același timp, noi neglijăm cealaltă latură a cunoașterii, care este cogniție pură, descoperire a misterelor, inspirație trecătoare, deschidere în fața muzelor, finețe de spirit și sensibilitate. Toate acestea sunt caracteristici cel puțin la fel de importante ca metoda științifică riguroasă. Fără inspirație, fără întrebări arzătoare, fără entuziasm față de problema care ne frământă, nu există descoperire. Căci „întrebarea e cea care ne dă ghes înainte"[1004], cum spune Trinity în filmul *The Matrix*.

[1004] Frații Wachovski, *The Matrix*, 1999.

Concluzie
Lumea creaturilor

Am studiat evoluția sufletului economic începând chiar de la temelia memoriei scrise a omenirii de pe această planetă. Toate câte s-au întâmplat au lăsat urme, până în zilele noastre. Cu toții avem în noi povestea pe care o trăim și poveștile pe care străbunii ni le-au lăsat să le ducem mai departe. Dar am mai moștenit și altele, adesea fără să știm. În fiecare din noi există o fărâmă din Enkidu cel sălbatic, o bucățică din tiranicul și eroicul Ghilgameș, o bună parte din influența lui Platon, vise mecaniciste împărtășite cu Descartes și multe altele. Există cuvintele și faptele lui Iisus și ale profeților, al căror ecou venit din alte milenii ne răsună în minte. Ele ne ajută să ne alcătuim propriile povești de viață și dau sens și semnificație propriilor noastre fapte. Iar aceste părți adeseori neștiute din poveștile noastre de viață (și din povestea civilizației noastre) iradiază lumină și ies la iveală mai ales în momente de criză.

Am încercat să vedem istoria dorinței încă de la începuturile „Facerii" din *Vechiul Testament*. „Păcatul originar" ar putea fi interpretat și în termenii consumului excesiv. Vechii greci și-au dedicat o bună parte din filosofie problemelor economice. La fel și creștinismul. Cuvintele-cheie și principiile din Evanghelii sunt de origine economică sau socială. De asemenea, Toma din Aquino și alții au contribuit enorm la definirea unor principii atribuite mai târziu lui Adam Smith, care le-a elucidat la momentul potrivit din istorie. Am încercat să studiem moștenirea abordării științifice carteziene și am arătat

elemente de bază ale economiei binelui și răului, reliefate în scrierile lui Bernard Mandeville și Smith.

În a doua parte a cărții, am încercat să arăt că enigma consumului există dintotdeauna, că oamenii sunt din fire nenaturali și că mereu vom năzui spre mai mult, indiferent cât belșug ar exista în jurul nostru. Acea hidoasă dorință imperioasă sălășluiește în noi de la Pandora și Eva și are legătură cu caracterul trudnic al muncii. Până și cele mai străvechi civilizații știau ceea ce noi (re)descoperim – cu mari chinuri – în ziua de azi. Totodată, am arătat cum am ales noi programul hedonist (creșterea ofertei de bunuri), în dauna celui stoic (reducerea cererii pentru bunuri). Depinde numai de noi să ne căutăm autocontrolul. Nu degeaba scrie în *Vechiul Testament*: „Cel încet la mânie e mai de preț decât un viteaz, iar cel ce își stăpânește duhul este mai prețuit decât cuceritorul unei cetăți".[1005] Sau, cum spunea Milton: „Cel care domnește peste sine și își stăpânește pasiunile, dorințele și spaimele e mai mult decât un rege".[1006]

Al doilea capitol din partea a doua, capitolul 9, se ocupă de ideea progresului, încercând să arate că acesta este un soi de escatologie laicizată, și pune în discuție noțiunea de necesitate a creșterii. De asemenea, (re)introduce conceptul anilor sabatici și scoate în evidență limitele progresului. Sfârșitul acestui capitol oferă un sfat practic de la străvechiul Iosif, pe care acesta i l-a dat domnitorului egiptean: bugete echilibrate ciclic, cu o formulă fiscală dinamică. Iosif s-a bucurat de mai mult succes în a-și transmite mesajul decât reușește în ziua de azi economia cu modelele ei (prea)sofisticate. Capitolul 10 se ocupă de economia binelui și a răului, face un rezumat al abordărilor și pune în discuție imperativul economiei axate pe MaxU. El

[1005] Pildele lui Solomon 16:32.

[1006] Milton, *The Poetical Works of Milton*, 106.

sugerează că MaxB (maximizarea binelui) se pretează mai bine la a descrie același scop, în același mod tautologic – eu doar aș îngădui economiei să fie mai filosofică și mai puțin dedicată calculului.

Capitolul 11 prezintă istoria veche (adesea, invizibilă) a mâinii invizibile și a lui *homo economicus*. Acest gând a fost cu noi dintotdeauna, de la chiar începuturile civilizației noastre – în *Epopeea lui Ghilgameș*, în *Tora* evreilor, în Grecia antică și în gândirea creștină, cel mai concret în lucrările lui Toma din Aquino. Capitolul 12 vine cu altă idee interesantă, ceva nu foarte dezvoltat în conceptul mistic al spiritelor animale – o entitate cumva omoloagă lui *homo economicus*. În acest capitol, am extins înțelesul dat prin tradiție acestui termen, încercând să vedem în ce măsură există un animal în fiecare dintre noi. Acest animal, la fel ca Enkidu, nu mai trăiește într-o stare naturală, ci într-un oraș, într-o civilizație. Toți am adus o fărâmă de Enkidu cu noi în cetate – și ne temem atât de hiperraționalizare (să devenim ca un fel de roboți), cât și de hiperspontaneitate (să devenim ca niște animale). Calea noastră, ca ființe umane, este cea de mijloc.

Mai departe, capitolul 13 se ocupă de frumusețea seducătoare a matematicii, încercând să arate că matematica este un limbaj eficace sau un instrument util, dar acest ciocan nu poate fi folosit pentru a rezolva toate jocurile de puzzle ale economiei, și cu atât mai puțin pe cele ale vieții. De asemenea, am vorbit despre istoria mistică a credinței că numerele reprezintă cărămizile din care se alcătuiește existența.

Ultimul capitol are ca subiect chestiunea adevărului. Facem distincție între adevărul poeților și adevărul oamenilor de știință; vorbim despre aspectele normative ale economiei care se dorește pozitivistă și despre valorile economiei care se vrea imună la judecățile de valoare. Adevărul, lucrul care contează

de fapt, e ca o materie vie: nu se lasă prea ușor introdus în ecuații analitice. Alte lucruri, da.

Pe muchie de cuțit

S-ar părea că economia contemporană (ca și unele politici economice care se bazează pe ea) ar trebui să părăsească unele idei noi și – pe de altă parte – să revină la multe dintre cele vechi. Ar trebui să abandoneze nemulțumirea permanentă, neajunsurile social-economice artificial create și, în paralel, să redescopere rolul suficienței, al odihnei și al recunoștinței pentru ceea ce avem. Și, de fapt, chiar avem multe; dintr-un punct de vedere material-economic, avem cel mai mult, în toată istoria civilizației greco-iudeo-creștine... sau în orice altă civilizație despre care știm să fi păsit vreodată pe această planetă. Ar trebui deci să lăsăm în urmă aceste mofturi și accentul excesiv pus asupra fericirii pe care o poate asigura prosperitatea materială.

Motivul pentru care se impune reașezarea conceptuală este acela că politica economică axată pe țelul material nu poate decât să ajungă, inerent, la datorii. Orice criză economică va deveni mult mai grea dacă vom continua să ne împovărăm constant cu datorii. Ar trebui să ne eliberăm repede de această povară – înainte ca următoarea criză economică mai mare să ne lovească sistemul și să ne găsească nepregătiți, pentru că nu ne-am învățat lecția și ne-am răsfățat prea mult.

Cei care trăiesc permanent pe muchie de cuțit n-ar trebui să se mire când muchia îi taie. Cei care dau din coate, ca să-și depășească rivalii, n-ar trebui să se plângă atunci când primesc și ei un cot ascuțit. Cei care zboară prea sus și prea aproape de soare, aidoma legendarului Icar, n-au de ce să fie surprinși dacă aripile li se topesc unori; cu cât zbori mai în înalt, cu atât vei

cădea mai de sus. Și am patinat prea multă vreme pe o gheață foarte subțire. Nu ne-a fost de ajuns să patinăm și să zburăm cu moderație; poate a venit momentul să revenim la altitudini mai sigure și mai plăcute.

E un cântec care spune că regulile și legile sunt făcute de avocați și de poeți. Poeții (în accepțiunea mai largă a termenului) dau sens și spirit regulilor; avocații le dau formă și literă. În mod similar, am putea spune că un mare economist poate fi ori un matematician remarcabil, ori un filosof excepțional. Mie mi se pare că le-am dat avocaților și matematicienilor un rol prea mare, în dauna filosofilor și a poeților. Am renunțat prea mult la înțelepciune, în schimbul exactității, la umanitate, în schimbul matematizării. Îmi vine în minte un turn de fildeș extrem de atent sculptat, dar cu temelia construită pe nisip. E de la sine înțeles că un constructor înțelept acordă mai multă atenție fundațiilor decât decorațiunilor baroce de pe arcadele turnului pe care îl clădește. Când vine ploaia, catedrala nu se va nărui ca o căsuță din turtă dulce.

Dacă tot vorbim de turnuri, oare confuzia derutantă a limbajului științific – neputința de a se ajunge la înțelegere între domenii separate ale științei – nu este și ea rezultatul faptului că fiecare asemenea domeniu se cațără pe cele mai înalte culmi ale specializării și sofisticării, unde tinde să rămână singuratic și lipsit de înțeles, lăsând pustii câmpurile de jos ale normalității? Greu inteligibilul limbaj științific nu ne duce oare cu gândul la ceea ce s-a întâmplat, demult, cu Turnul Babel? Adevărat, când rămâi jos, la nivelul solului, nu mai poți vedea la așa mare depărtare, dar, pe de altă parte, aici trăiesc oamenii – pe pământ. Și nu-i mai bine – cum se spune adesea – să ai în mare dreptate decât să greșești exact?

Dacă mai lăsăm puțin din sofisticare și vorbim mai limpede și mai pe înțeles, chiar dacă mai simplist, s-ar putea să ne

înțelegem mai bine unii pe alții. Și am fi mai conștienți de cât de multă nevoie au unele de altele aceste discipline izolate, astfel încât construcția să reziste oricărei furtuni.

Acum, că am scris despre ce ar trebui să abandonăm, întrebarea spre ce ar trebui să ne întoarcem sună ceva mai ușor. Aici, răspunsul apare în felul următor: să coborâm din turnul babilonian de fildeș, înainte ca încurcătura limbilor (când nimeni nu mai înțelege pe nimeni și nimic) să ajungă la capăt.

Nu reproșez progresul pe care știința l-a făcut până acum, dar noi, ca economiști, trebuie să repetăm tot timpul ceea ce știm și ceea ce nu știm – și ceea ce credem. Știm multe, dar fără îndoială că mult mai multe sunt cele pe care nu le știm și probabil nu le vom ști niciodată.

Prea mulțumiți am fost să fugim de aceste principii morale, principii pe care economia ar trebui să se așeze. Politica economică a fost lăsată moale, iar rezultatul este o psihoză a deficitului sub forma îndatorării uriașe. Înainte de a porni să căutăm noi orizonturi, însă, e vremea unui *retro* economic. Până la urmă, dacă un matematician își dă seama de o eroare de calcul, el nu va continua cu ea. Fiindcă asta nici nu acoperă greșeala, nici n-o rezolvă. Matematicianul trebuie să revină la punctul unde a apărut eroarea, s-o corecteze și apoi să calculeze mai departe.

Singura noastră speranță pare a fi aceea de a trage învățăminte din criză. În vremuri prospere, nu e momentul potrivit pentru examinări scrutătoare și reflecție, și cu atât mai puțin pentru o *schimbare de direcție* substanțială, în spiritul inițial al cuvântului *pocăință*. Adevărul iese la iveală în timpul unei crize – adesea, în toată goliciunea lui deranjantă (împăratul e gol!), dar și în toată vehemența.

Criza datoriilor nu este doar o criză economică sau o criză de consum. Este mult mai profundă și mai vastă. Erei noastre îi lipsește moderația. Eu nu fac apel aici la întoarcerea către

natură sau către starea naturală a lucrurilor și nici nu îndemn la negarea sau la respingerea materialului. Materialul își are rolul său și este una dintre multele noastre surse de mulțumire (dar nu și singura, așa cum ne-am comportat noi în ultimii ani). Fac apel să devenim conștienți de propria sațietate; să devenim conștienți că trebuie să fim recunoscători pentru ceea ce avem. Și chiar avem foarte mult!

Suntem atât de bogați și de puternici, încât nu mai avem limite exterioare. Am biruit aproape totul și suntem de multă vreme capabili să facem ceea ce ne place. Faptul că n-am făcut prea mult bine, în ultimii ani, cu această libertate este o tristă realizare.

Viața este altundeva – în noi

Uneori, mi se pare că istoria noastră umană poate fi rezumată în felul următor: trebuie să fim mereu și mereu mai avansați, ca să ne bucurăm de lucrurile simple ale vieții și să ne împăcăm cu ele așa cum sunt. Tații și mamele noastre – de fapt, toate generațiile, din vremuri străvechi – se jucau cu jucării din lemn și erau la fel de fericiți ca și copiii noștri, astăzi, cu electronicele lor. Dar jucăriile din lemn nu-i mai amuză pe copiii noștri – la fel cum nu-i mai satisfăceau pe cei de acum două generații. Trebuie neapărat să avem mereu mai sofisticate jucării, teorii și cărți, ca să ne dăm seama și să ne bucurăm de lucrurile și fațetele simple ale vieții. Cunoașterea noastră tehnică și abstractă pare să fie mereu mai avansată; dar înțelegerea noastră despre viața reală din noi și din jurul nostru pare să rămână constantă.

Toți trăim în povești, fie că sunt pentru copii sau pentru adulți. Într-adevăr, viața pare să nu fie făcută din prea multe alte lucruri decât povești. Tocmai de aceea ne place atât de

mult să vorbim: oamenii de știință își spun reciproc poveștile lor și, cum bine observă Roy Weintraub, „orice teorie e autobiografie".[1007] Ca în povești, cum știm cu toții, așa cum știe orice copil, că poveștile noastre nu sunt reprezentări adevărate ale lumii din jurul nostru, dar că au o anume relevanță pentru ea, o legătură pe care uneori abia dacă o putem indica precis.

În ansamblu, această carte este o încercare de a arăta că există o poveste mult mai vastă și mai fascinantă de spus despre economie decât cea pe care o comunică percepția ei matematică. Într-un fel, poate că această carte reprezintă o tentativă neelocventă de a scoate în evidență sufletul economiei și al științei economice, spiritele lor animale. Și, la fel ca orice suflet, și acesta trebuie să fie îngrijit, să i se dea atenție, să fie protejat. Economia are un suflet, unul pe care n-ar trebui să-l pierdem – și unul pe care ar trebui să-l cunoaștem și să-l apreciem, înainte de a ne repezi să ne facem afirmațiile despre lumea exterioară. Până și economia are nevoie de grijă pentru suflet.

Unul dintre cele mai mari paradoxuri ale vieții este acela că nu prea părem să știm (într-un mod intuitiv sau foarte sofisticat) ce e bine pentru noi. Încă de pe vremea primelor amintiri scrise ale omenirii, am tot încercat să căutăm sensul și viața – la fel ca Ghilgameș. Și, la fel ca el, foarte adesea pare că eșuăm. În căutarea unei vieți fericite, *eudaimonia*, chiar trebuie să fim egotiști și să ne maximizăm utilitatea sau trebuie, de fapt, să uităm de noi, să ne „golim" de noi înșine, ca să zicem așa, și să ne reducem la minimum dorințele în fața vieții, așa cum ne învață stoicii și alte școli? Se poate face efectiv din fericire un țel în viață sau fericirea nu poate veni decât ca un produs secundar al altei căutări, mai înalte?

[1007] Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 6.

Această carte încearcă să fie și o antiteză la știința economică predominantă azi, care *se vrea* imună la judecăți de valoare, fără nici o morală, pozitivistă și aparent descriptivă. Există mult mai multe elemente normative în economie decât suntem noi dispuși să admitem și cu care să vrem să lucrăm. Economia are mult mai multe de spus, prin valorizare și normativitate, decât are de câștigat de pe urma neutralismului și al descriptivității pozitiviste.

Această carte se străduiește să fie o contrapondere la abordarea reducționistă, analitică și matematizantă, bazată pe modele, a științei economice. Totodată, face o tentativă limitată de a propune o legătură mai profundă și mai multe puncte de comunicare cu alte domenii: filosofia, teologia, antropologia, istoria, cultura, psihologia, sociologia și altele. De fapt, am încercat să arăt că, în spatele modelelor noastre, există mult mai mult din toate cele de mai sus, decât din matematică și analitică – că matematica nu este decât vârful vizibil al aisbergului economiei și că restul problemei este mult mai puțin precis, mai mistic, și că nu se pretează cu ușurință la modelare deterministă. În fapt, nu sunt în niciun caz *împotriva* matematicii, dar am vrut să arăt că aceasta nu e chiar atât de importantă pe cât am făcut-o noi să pară că este. Ceea ce îi trebuie economiei nu e mai multă matematică, ci mai mult din toate celelalte. Cred că, pentru a face economia mai relevantă, avem nevoie de mai multă metaeconomie, care ne poate împinge înainte mai mult decât un plus de matematică aplicată. S-a tot spus că etica și abilitățile ideatice sunt doar glazura de pe tortul analizei matematice. În cartea aceasta, am încercat să demonstrez că lucrurile stau tocmai pe dos: analiza matematică este glazura de pe tortul unei evoluții economice mult mai profunde și mai vaste. Economia era vie și plină de energie, mult înainte ca abordarea matematică să devină

predominantă. Și, chiar dacă nu trebuie să ignorăm ceea ce ne spun cifrele (ei da, până și cifrele spun povești!), în egală măsură nu putem ignora ceea ce nu se poate încadra în modele. Iar în majoritatea cazurilor de luare a unor hotărâri, acestea par să fie deciziile cruciale. Părțile matematice sunt cele ușoare. Chiar și în sfera cifrelor, secretul în luarea deciziilor rămâne același și pentru economia teoretică, și pentru administrarea de zi cu zi a afacerilor, și pentru viața obișnuită – *ce anume, exact*, urmează să fie calculat și *cum anume* se vor *interpreta* rezultatele și vor fi *aplicate*; cu alte cuvinte, la care dintre cifre să ne uităm (și cum) și pe care să le ignorăm (și cum).

Această carte adoptă, poate (din fericire sau din nefericire), o perspectivă oarecum existențialistă asupra economiei – ceea ce s-ar putea să fie un lucru folositor, după decenii întregi de abordare reducționistă. Ei bine, un asemenea punct de vedere ar cam fi de așteptat în momentele în care știința economică se pierde în contemplarea propriului buric și începe să ignore alte fațete ale vieții... precum și însuși organismul economiei! E o reacție naturală, care a avut loc de multe ori și în alte domenii, cum ar fi în filosofie, cu existențialismul – strigătul că „viața e în altă parte"!

Așadar, în unele privințe, această carte încearcă să facă un pas înainte cu școli alternative ale științei economice și un pas înapoi față de percepția modernă consacrată asupra economiei și a antropologiei economice. Pentru economiști, întrebarea „ce credem noi că este o ființă umană?" trebuie să fie supusă unui proces de reflecție și transformare conceptuală. Poate că și felul în care predăm economia este ciudat. Deși suntem cei mai fervenți adepți ai credinței în libertatea omului de a alege, nu le dăm voie studenților să-și aleagă propria școală de gândire economică; nu îi învățăm decât teoria consacrată. După ce sunt îndoctrinați temeinic timp de câțiva ani, abia apoi pot

să cunoască abordări alternative, „eretice" – și o istorie a propriului domeniu profesional. Până și istoria științei economice este adesea văzută ca simplu mod de expunere a „poticnelilor" din istoria (nătângă și primitivă) de dinaintea noastră – înainte ca noi să dăm în sfârșit peste *adevărul* consacrat, după care bâjbâia atât de stângaci trecutul. Această carte încearcă să adopte exact perspectiva opusă, să trateze cu scepticism perfecțiunea noastră actuală și să abordeze cu ceva mai multă seriozitate ideile antecesorilor noștri. Nu ne rămâne decât să sperăm că și noi vom fi tratați cu la fel de multă îngăduință de către fiii și fiicele noastre. Creaturile sălbatice nu sunt în trecut, în poveștile cu eroi sau în jungle îndepărtate. Ele sunt în noi.

Bibliografie

Adams, Douglas, *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy,* Londra: Picador, 2002.

Aeschylus, *Prometheus,* traducere de Herbert Weir Smyth, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

Akerlof, George A. și Robert J. Shiller, *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Anzenbaucher, Arno, *Úvod do filozofie* [Introduction to Philosophy], Praga: Státní pedagogické nakladatelství, 1990.

Aquinas, Thomas, *Contra Gentiles: On the Truth of the Catholic Faith,* Vol. 3, *Providence,* New York: Hanover House, 1955–57.

Aquinas, Thomas, *De Regno: On Kingship, to the King of Cyprus,* traducere de Gerald B. Phelan, Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

Aquinas, Thomas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, Second and Revised Edition.* 2008. http://www.newadvent.org/summa/.

Archibald, Katherine G., „The Concept of Social Hierarchy in the Writings of St. Thomas Aquinas", *Historian* 12, no. 50 (1949–50): 28–54.

Arendt, Hannah, *The Human Condition,* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Argyle, Michael, *The Psychology of Happiness,* London, New York: Methuen, 1987.

Aristophanes, *Ecclesiazusae,* Londra: Harvard University Press, 1947.

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation,* editor Jonathan Barnes, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, traducere T. Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing, 1985.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics,* traducere de W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1933.

Augustine, *City of God,* Edinburgh: Eerdmans, 2002, http://etext.lib.virginia.edu/ebooks/.

Augustine, *Confessions,* traducere de Henry Chadwick, New York: Oxford University Press, 1991.

Augustine, *Enchiridion on Faith, Hope, and Love,* Washington, DC: Regnery, 1996.

Balabán, Milan și Veronika Tydlitátová, *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života* [Gilgamesh: A Mythic Drama on the Search for Immortality], Praga: Vyšehrad, 2002.

Bassham, Gregory și Eric Bronson, *The Lord of the Rings and Philosophy: One Book to Rule Them All,* Chicago: Open Court, 2003.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust,* Ithaca, NY: Cornell University, 2000.

Becchio, Giandomenica, *Unexplored Dimensions: Carl Menger on Economics and Philosophy (1923-1938),* Advances in Austrian Economics, 12, Bradford: Emerald Group Publishing, 2009.

Becker, Gary S., *The Economic Approach to Human Behavior,* Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Beckett, Samuel, *Waiting for Godot: Tragicomedy in Two Acts,* New York: Grove, 1982.

Bell, Daniel, „The Cultural Contradictions of Capitalism", *Journal of Aesthetic Education* 6, no. 1 (January-April 1972): 11–38.

Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Bhagwati, Jagdish N., *In Defense of Globalization,* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Bimson, John J., *The Compact Handbook of Old Testament Life,* Minnapolis, MN: Bethany House, 1998.

Bishop, Matthew, *Economics: An A–Z Guide,* Londra: Economist, 2009.

Blaug, Mark, *The Methodology of Economics; or, How Economists Explain,* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Blecha, Ivan, *Filosofická c ítanka* [Philosophical Reader], Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000.

Boli, John, „The Economic Absorption of the Sacred", In *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*, editor Robert Wuthnow, 93–117, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Bonhoeffer, Ditrich, *Ethics,* New York: Touchstone, 1995.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1977.

Brandon, Samuel G. F., „The Epic of Gilgamesh: A Mesopotamian Philosophy", *History Today*11, no. 1 (January 1961): 18–27.

Brickman, Philip, Dan Coates și Ronnie Janoff-Bulman, „Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?", *Journal of Personality and Social Psychology*36 (1978): 917–927.

Brookes, Bert B., „Schumacher: Meta-Economics versus the «Idolatry of Giantism»", *The School of Cooperative Individualism,* http://www.cooperativeindividualism.org/brookes_on-e-f-schumacher.html (accessed 2010).

Bruni, L., *Civil Happiness: Economics and Human Flourishing in Historical Perspective,* Londra și New York: Routledge, 2006.

Buber, Martin, *I and Thou,* traducere de Ronald Gregor Smith. Hesperides Press, 2008.

Buchanan, James M., *Economics and the Ethics of Constitutional Order,* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

Buckle, Henry Thomas, *History of Civilization in England,* Londra: Parker and Son, 1857–1861.

Bunt, Lucas N. H., Phillip S. Jones și Jack D. Bedient, *The Historical Roots of Elementary Mathematics,* New York: Dover, 1988.

Bury, J. B., *The Idea of Progress,* London: Macmillan, 1920.

Caldwell, Bruce J., *Beyond Positivism,* Londra: Routledge, 1994.

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces,* 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

Campbell, Joseph, *Myths to Live By,* New York: Viking, 1972.

Campbell, Thomas Douglas, *Adam Smith's Science of Morals,* Londra: Allen & Unwin,1971.

Čapek, Karel, *R.U.R.: Rossum's Universal Robots,* National Theatre, Praga, Cehia, January 25, 1921.

Čapek, Karel, *R.U.R.: Rossum's Universal Robots,* Praga: Aventinum, 1920.

Cheal, David J., *The Gift Economy,* New York: Routledge, 1988.

Chesterton, G. K., *St. Thomas Aquinas,* Middlesex: The Echo Library, 2007.

Chesterton, G. K., *Orthodoxy,* Redford, VA: Wilder Publications, 2008.

Class, Heinrich, *Wenn ich der Kaiser wär: Politische Wahrheifen und Notwendigkeiten,* Leipzig: Weicher, 1912.

Colins, Chuck și Mary Wright, *The Moral Measure of the Economy,* New York: Orbis Books, 2007.

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive* [Course of Positive Philosophy], Paris: Bachelier, 1835.

Cox, Steven L., Kendell H. Easley, A. T. Robertson și John Albert Broadus, *Harmony of the Gospels,* Nashville, TN: Holman Bible, 2007.

Davies, Norman, *Europe: A History.*London: Pimlico, 1997.

Davis, Philip J. și Reuben Hersh: *Descartes' dream: the world according to mathematics,* Boston: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1986.

Defoe, Daniel, *The Political History of the Devil (1726),* editori John Mullan și William Robert Owens, Londra: Pickering and Chatto, 2005.

Descartes, René, *Discourse on the Method; and, Meditations on First Philosophy,* 4th ed., editor David Weismann, New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

Descartes, René, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking the Truth in the Sciences,* City: Wildside Press, 2008.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy,* Sioux Falls: NuVision, 2007.

Descartes, René, *Principles of Philosophy,* traducere de V. R. Miller și R. P. Miller, Dordrecht: Kluwer Academic, 1984.

Descartes, René, „Treatise on Man", In *The Philosophical Writings of Descartes*, editor Dugald Murdoch, John

Cottingham și Robert Stoothoff, Cambridge: University of Cambridge, 1985.
Detienne, Marcel, *The Masters of Truth in Archaic Greece,* New York: Zone Books, 1999.
Diamond, Jared, *Why Is Sex Fun? The Evolution of Human Sexuality,* New York: Basic Books, 2006.
Diderot, Denis, *Diderot's Selected Writings,* editor Lester G. Crocker, traducere de Derek Coltman, New York: Macmillan, 1966.
Diener, E., J. Horowitz și R. A. Emmons, „Happiness of the Very Wealthy", *Social Indicators Research*16 (April 1985): 263–274.
Dixit, Avinash K. și Barry Nalebuff, *Thinking Strategically: The Competitive Edge in Business, Politics, and Everyday Life,* New York: Norton, 1991.
Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society,* traducere de George Simpson, New York: Free Press, 1947.
Eagletton, Terry, *On Evil,* Yale University Press, 2010.
Eckstein, Walther, *Theorie der ethischen Gefühle,* Leipzig: Meiner, 1926.
Edmonds, Dave și John Eidinow, *Wittgenstein's Poker,* New York: Ecco, 2001.
Eliade, Mircea, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return,* New York: Harper Torchbooks, 1959.
Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return,* London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion,* New York: Harcourt Brace, 1959.
Elster, Jon, *Nuts and Bolts for the Social Sciences,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
Emmer, Michele, *Mathematics and Culture,* Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 2004.

Epicuros, *Principal Doctrines.Epicurus & Epicurean Philosophy*, 1996, http://www.epicurus.net/en/principal.html.

Epicurus, *Principal Doctrines*, traducere de Robert Drew Hicks, The Internet Classics Archive, 1925. http://classics.mit.edu/Epicurus/princdoc.html.

Estes, Clarissa Pinkola, *Women Who Run with the Wolves*, New York: Ballantine Books, 2003.

Etzioni, *Amitai. Moral Dimension: Toward a New Economics*, New York: Free Press, 1988.

Fajkus, Břetislav, *Současná filosofie a metodologie* [Philosophy and the Methodology of Science]. Praga: Filosofický ústav AV C R, 1997.

Falckenberg, Richard și Charles F. Drake, *History of Modern Philosophy: From Nicolas of Cusa to the Present Time*, traducere de A. C. Armstrong, New York: Kessinger, 1893.

Ferguson, Niall, *The Ascent of Money: A Financial History of the World*, New York: Penguin Press, 2008.

Ferguson, Niall, *The War of the World: Twentieth-Century Conflict and the Descent of the West*, New York: Penguin, 2006.

Feyerabend, Paul K., *Against Method*, 3rd ed, Londra, New York: Verso, 1993.

Fisher, Irving, „Fisher Sees Stocks Permanently High", *New York Times*, October 16, 1929, 2.

Fitzgerald, Allan, John C. Cavadini, Marianne Djuth, James J. O'Donnell, și Frederick Van Fleteren, *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Force, Pierre, *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Fox, Justin, *The Myth of Rational Markets,* New York: Harper Business, 2009.

Frank, Robert, Conference on „Understanding Quality of Life: Scientific Perspectives on Enjoyment and Suffering", Princeton, NJ, November 1–3, 1996.

Frankel, Viktor E., *Man's Search for Meaning,* Londra: Hodder and Stoughton, 1964.

Frazer, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* New York: Oxford University Press, 1994.

Friedman, Milton, *Essays in Positive Economics,* Chicago, Londra: University of Chicago Press, 1970.

Fromm, Erich, *To Have or to Be*. New York, Londra: Continuum, 2007.

Fukuyama, Francis, *The Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity,* New York: Free Press, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy,* New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Gaede, Erwin A., *Politics and Ethics: Machiavelli to Niebuhr,* Lanham, MD: University Press of America, 1983.

Gaiman, Neil și Terry Pratchett, *Good Omens: The Nice and Accurate Prophecies of Agnes Nutter, Witch,* Londra: Viktor Gollancz, 1990.

Galbraith, John Kenneth, *The Affluent Society,* Boston: Houghton Mifflin, 1958.

Galbraith, John Kenneth, *The Affluent Society,* Boston: Houghton Mifflin, 1998.

Galileo, Galilei, *Dialogues concerning the Two Great Systems of the World,* traducere de Stilman Drake, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.

George, Andrew R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts,* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Goethe, Johann W., *Goethe's Faust,* traducere de Walter Kauffman. New York: Anchor Books, 1961.

Graeber, David, *Toward an Anthropological Theory of Value,* New York: Palgrave, 2001.

Green, David, „Adam Smith a sociologie ctnosti a svobody [Adam Smith and the Sociology of Virtue and Freedom]", *Prostor* 7, no. 28 (1994): 41–48.

Groenewegen, John, *Transaction Cost Economics and Beyond,* Recent Economic Thought. Boston: Kluwer, 1995.

Groenewegen, Peter, *A Soaring Eagle: Alfred Marshall, 1842–1924.* Aldershot, UK: Edward Elgar, 1995.

Halík, Tomáš, *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance* [There is Hope. Crisis as an Opportunity], Praga: Nakladatelství Lidové noviny, 2009.

Hall, Joseph, *Heaven upon Earth and Characters of Virtues and Vice,* editor Rudolf Kirk. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1948.

Halteman, Richard J., „Is Adam Smith's Moral Philosophy an Adequate Foundation for the Market Economy?", *Journal of Markets and Morality*6 (2003): 453–478.

Haney, Lewis Henry, *History of Economic Thought: A Critical Account of the Origin and Development of the Economic Theories of the Leading Thinkers in the Leading Nations,* New York: Macmillan, 1920.

Hare, M. R., J. Barnes și H. Chadwick, *Zakladatelé myšlení: Platón, Aristoteles, Augustinus* [Founders of Thought: Plato, Aristotle, Augustine], Praga: Svoboda, 1994.

Harris, H. S., *The Reign of the Whirlwind,* York Space, 1999. http://hdl.handle.net/10315/918.

Harth, Phillip, Introduction to "The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits", de Bernard Mandeville.
Hasbach, Wilhelm, *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie,* Leipzig: Duncker und Humblot, 1891.
Hayek, Friedrich A., *Law, Legislation, and Liberty,* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1973.
Hayek, Friedrich A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas,* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978.
Hayek, Friedrich A., *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic Thinking,* Vol. 3, editori W. W. Bartley și Stephen Kresge, Londra: Routledge, 1991.
Hayter, David și Alex Tse, *Watchmen*, regie Zack Synder, producător Warner Bros. Pictures. 2009.
Heffernanová, Jana, *Gilgameš: Tragický model západní civilizace*[Gilgamesh: A Tragic Model of Western Civilization], Praga: Spolec literaturu, 1996.
Heffernanová, Jana, *Tajemství dvou partneru: Teorie a metodika práce se sny* [The Secret of Two Partners], Praga: Argo, 2008.
Heidegger, Martin, *Philosophical and Political Writings,* editor Manfred Stassen, New York: Continuum, 2003.
Heidel, Alexander, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels,* Chicago: University of Chicago Press, 1949.
Heilbroner, Robert L., *The Wordly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of Great Economic Thinkers,* New York: Simon and Schuster, 1953.
Hejdánek, Ladislav, „Básník a Slovo [Poet and the Word]", In *Ceské studie: Literatura, Jazyk, Kultura* [Czech Studies:

Literature, Language, Culture], editor Mojmír Grygar, 57–81. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1990.
Heller, Jan, *Jak orat s čertem: kázání* [How to Plow with the Devil], Praga: Kalich, 2006.
Hendry, David F., „Econometrics: Alchemy or Science?" *Economica*47 (1980): 387–406.
Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus*.Tubingen: Mohr, 1969.
Henry, Matthew, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*, http://www.apostolic-churches.net/bible/mhc/.
Hesiod, *Works and Days. In Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, editor Glenn W. Most, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
Hesiod, *Theogony*, In *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, editor Glenn W. Most. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
Hildebrand, Bruno, *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*. Frankfurt am Main: Erster Band, 1848.
Hill, Roger B., *Historical Context of the Work Ethic*, Atena: University of Georgia, 1996.
Hirsch, Fred, *Social Limits to Growth*, 1st ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
Hirschman, Albert O., *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
Horsley, Richard A., *Covenant Economics*, Louisville: Westminster John Knox, 2009.
Hume, David, *Selections*, editor Charles William Hendel, New York, Chicago: C. Scribner's Sons, 1927.

Hume, David, *A Treatise on Human Nature,* NuVision Publications, 2008. http://www.nuvisionpublications.com.

Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* Oxford: Clarendon Press, 1902.

Hurtado-Prieto, Jimena, *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of «Dr. Mandeville's Licentious System»",* Preliminary version, februarie 2004, disponibil http://phare.univ-paris1.fr/hurtado/Adam%20Smith.pdf

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations,* Londra: Nijhoff, 1977.

Huxley, Aldous, *Brave New World,* New York: Harper, 1958.

Inglehart, Ronald, *Culture Shift: In Advanced Industrial Society,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Inglehart, Ronald, *World Values Survey,* 2009, http://www.worldvaluessurvey.org/(accessed 2010).

Irwin, William, ed., *The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real,* Illinois: Carus Publishing Company, 2002.

Johnston, Louis D. și Samuel H. Williamson, *What Was the U.S. GDP Then?* 2008, http://www.measuringworth.org/usgdp/ (accessed 2010).

Jung, Carl G., „The Archetypes and the Collective Unconscious" In *The Archetypes and the Collective Unconscious: The Collected Works*, editor R. F. C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Jung, Carl G., *Psychology and Religion,* New Haven, CT: Yale University Press, 1962.

Jung, Carl G., *Výbor z díla VIII - Hrdina a archetyp matky* [Collected works vol. 8 - Hero and the Archetype of a

Mother], Praga: Nakladatelství Tomáše Janecka – Emitos, 2009.

Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kalenská, Renata, „Někdy se mě zmocňuje pocit...", *Lidové Noviny,* noiembrie 15, 2008, http://www.lidovky.cz/nekdy-se-me-zmocnuje-pocit-dca-/ln_noviny.asp?c=A081115_000040_ln_noviny_sko&klic=228612&mes=081115_0.

Kant, Immanuel, *Critique of Judgment,* Indianapolis: Hackett, 1987.

Kant, Immanuel, *Introduction to the Metaphysics of Morals,* Whitefish, MT: Kessinger, 2004.

Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone,* New York: Harper & Brothers, 1960.

Kant, Immanuel, *The Metaphysical Elements of Ethics,* Rockville: Arc Manor, 2008.

Kaye, B., Introduction to *The Fable of the Bees*, de Bernard Mandeville. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Kerényi, Karl, *Gods of the Greeks,* Londra: Thames & Hudson, 1980.

Kerkhof, Bert, „A Fatal Attraction? Smith's «Theory of Moral Sentiments» and Mandeville's 'fable'", *History of Moral Thought* 16, no. 2 (1995): 219–233.

Keynes, John Maynard, *Collected Writings of John Maynard Keynes,* editori Austin Robinson și Donald Moggridge, Londra: Macmillan for the Royal Economic Society, 1971–89.

Keynes, John Maynard, „Economic Possibilities for Our Grandchildren", In *Essays in Persuasion*, editor John Maynard Keynes, 358–373. New York: W. W. Norton, 1930.

Keynes, John Maynard, *Essays in Persuasion,* New York: W. W. Norton, 1963.

Keynes, John Maynard, *First Annual Report of the Arts Council (1945-1946).*http://www.economicshelp.org/blog/economics/quotes-by-john-maynard-keynes/

Keynes, John Maynard, *General Theory of Employment, Interest, and Money,* London: Macmillan, 1936.

Kierkegaard, Sören, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments,* editor Charles Moore, Rifton, NY: Plough, 1999.

Kirk, G. S., J. E. Raven și M. Schofield, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kirk, Rudolf, ed., *Heaven upon Earth and Characters of Virtues and Vices*, de Joseph Hall, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1948.

Kline, Morris, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times,* New York: Oxford University Press, 1972.

Kmenta, Jan, Review of *A Guide to Econometrics,* de Peter Kennedy. *Business Economics* 39, no. 2, April 2004.

Knies, Carl G. A., *Die Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode,* Braunschweig: C. A. Schwetsche und Sohn, 1853.

Knight, Frank Hyneman, „Liberalism and Christianity", In *The Economic Order and Religion*, editori Frank Hyneman Knight și Thornton Ward Merrian, New York, Londra: Harper & Brothers, 1945.

Knight, Frank Hyneman, *Freedom and Reform: Essays in Economics and Social Philosophy,* New York: Harper & Brothers, 1947.

Kolman, Vojtěch, *Filozofie čísla* [The Philosophy of Numbers]. Praga: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2008.

Komárek, Stanislav, *Obraz človeka přírody v zrcadle biologie* [Image of Man and Nature in the Mirror of Biology], Praga: Academia, 2008.

Kratochvíl, Zdeněk *Filosofie mezi mýtem a vědou od Homéra po Descarta* [Philosophy between Myth and Science from Homer to Descartes]. Praga: Academia, 2009.

Kratochvíl, Zdeněk, *Mýtus, filosofie, věda I. a II (Filosofie mezi Homérem a Descartem)* [Myth, Philosophy, and Science], Praga: Michal Jůza & Eva Jůzová, 1996.

Kugel, James L., *The Bible as It Was,* 5th ed., Cambridge, MA: Belknap Press, 2001.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Kundera, Milan, *Immortality,* New York: Perennial Classics, 1999.

Kundera, Milan, *Laughable Loves,* London: Faber, 1999.

Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,* Londra: W.W. Norton, 1998.

Lacan, Jacques, „The Signification of the Phallus", In *Ecrit Écrits: A Selection*, traducere de Alan Sheridan, 311–323, Londra: Tavistock/Routledge, 1977.

Lalouette, Claire, Ramessova r íše—Vláda jedné dynastie, Praga: Levné knihy, 2009 [în original *L'empire de Ramsès.* Paris: Fayard, 1985].

Lanman, Scott și Steve Matthews, „Greenspan Concedes to «Flaw». in His Market Ideology", *Bloomberg*, October 23, 2008. http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=newsarchive&sid=ah5qh9Up4rIg.

Leacock, Stephen, *Hellements of Hickonomics, in Hiccoughs of Verse Done in Our Social Planning Mill,* New York: Dodd, Mead, 1936.

Leontief, W., „Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts", *American Economic Review*61 (1971): 1–7.

Levin, Samuel M., „Malthus and the Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas* 27, no. 1 (January–March 1966): 92–108.

Lévi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning: Cracking the Code of Culture,* Londra: Schocken, 1995.

Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kingship,* editori R. Needham, J. Harle Bell și J. R. von Sturmer, Boston: Beacon, 1969.

Lewis, Clive Staples, „Evolutionary Hymn", In *Poems*, 55–56, San Diego: Harcourt, 1964.

Lewis, Clive Staples, *The Four Loves,* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1960.

Lewis, Clive Staples, *Letters of C. S. Lewis,* editor W. H. Lewis, New York: Harcourt, Brace & World, 1966.

Lewis, Clive Staples, *A Preface to Paradise Lost,* New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 2005.

Lewis, Clive Staples, *The Weight of Glory and Other Addresses,* 2nd ed., New York: Macmillan, 1980.

Lewis, Thomas J., „Persuasion, Domination, and Exchange: Adam Smith on Political Consequences of Markets", *Canadian Journal of Political Science*33, no. 2 (June 2000): 273–289.

Liddell, H. G. și R. Scott, *Greek-English Lexicon,* 9th ed., Oxford: Clarendon, 1996.

Limentani, Ludovico, *La morale della simpatia: Saggio sopra l'etica di Adamo Smith nella storia del pensiero inglese,* Genova: A. F. Formíggini, 1914.

Locke, John, *Two Treatises of Government,* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Lowry, S. Todd, „Ancient and Medieval Economics", In *A Companion to the History of Economic Thought*, editori Warren J. Samuels, Jeff Biddle, și John Bryan Davis, 11–27, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

Lowry, S. Todd, *The Archaeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition,* Durham, NC: Duke University Press, 1988.

Lowry, S. Todd, „The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks: Our Heritage from Hellenic Thought", In *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, editori S. Todd Lowry și Barry Gordon, New York: Brill, 1998.

Lowry, S. Todd și Barry Gordon, ed., *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice,* New York: Brill, 1998.

Luther, Martin, „Martin Luther's Last Sermon in Wittenberg, Second Sunday in Epiphany, 17 January 1546", In *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 51–126, Weimar: Herman Boehlaus Nachfolger, 1914.

Macfie, Alec L., „The Invisible Hand of Jupiter", *Journal of the History of Ideas* 32 (October–December 1971): 595–599.

Macfie, Alec L., *The Individual in Society,* Londra: Allen & Unwin, 1967.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue,* 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century,* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1998.

Mahan, Asa, *A Critical History of Philosophy,* New York: Phillips & Hunt, 2002.

Malthus, Thomas, *An Essay on the Principle of Population*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Mandeville, Bernard, *A Letter to Dion*, The Project Gutenberg. http://www.gutenberg.org/files/29478/29478-h/29478-h.htm.

Mandeville, Bernard, „An Essay on Charity, and Charity-Schools", In Mandeville, *The Fable of the Bees*, Middlesex: Penguin, 1970.

Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits*, editor Phillip Harth, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Mankiw, Gregory N., *Principles of Economics*, Mason, GA: South-Western Cengage Learning, 2009.

Marshall, Alfred, *Principles of Economics*, Londra: Macmillan for the Royal Economic Society, 1961.

Martindale, Wayne și Jerry Root, ed., *The Quotable Lewis: An Encyclopedic Selection of Quotes from the Complete Published Works*. Wheaton, IL: Tyndale, 1989.

Marx, Karl, *Capital*, Vol. 1, editor de Ben Fowkes, Londra: Penguin, 1990.

Marx, Karl, *On the Jewish Question*, editor Helen Lederer, Cincinnati: Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion, 1958.

Marx, Karl și Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, New York: Cosimo, 2009.

Mauss, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Londra: Cohen & West, 1966.

McCloskey, Deirdre N., *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

McCloskey, Deirdre N., „The Rhetoric of Economics", *Journal of Economic Literature*21 (June 1983): 481–517.

McCloskey, Deirdre N., *The Secret Sins of Economics,* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure,* New York: Free Press, 1968.
Mill, John Stuart, *Autobiography,* The Harvard Classics, 25, editor C. E. Norton. New York: Collier & Son, 1909.
Mill, John Stuart, *Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 10, Essays on Ethics, Religion, and Society,* editor John M. Robson, London: Routledge și Kegan Paul, 1979.
Mill, John Stuart, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy,* Londra: Parker, 1844.
Mill, John Stuart, *Utilitarianism,* Forgotten books, 2008. www.forgottenbooks.org.
Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy,* editor Stephen Nathanson, Indianapolis, IN: Hackett, 2004.
Mini, Piero V., *Philosophy and Economics: The Origins and Development of Economic Theory,* Gainesville: University Presses of Florida, 1974.
Mirowsky, Philip, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Mirowsky, Philip, *More Heat Than Light: Economics as a Social Physics, Physics as Nature's Economics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
Mises, Ludwig van., *Human Action: A Treatise on Economics,* 4th ed., editor Bettina Bien Graves, Irvington-on-Hudson, NY: Foundation for Economic Education, 1996.
Mlčoch, Lubomír, *Economie důvěry a společného dobra* [Economic Trust and the Common Good], Praga: Karolinum, 2006.
Montesquieu, Charles de Secondat, *Spirit of Laws,* editori Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller și Harold Samuel Stone, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Morrow, Glenn R., „Adam Smith: Moralist and Philosopher", *Journal of Political Economy*35 (June 1927): 321–342.

Muchembled, Robert., *A History of the Devil: From the Middle Ages to the Present,* Cambridge, UK: Polity, 2003.

Mumford, Lewis, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects,* San Diego, New York, Londra: Harcourt, 1961.

Myers, David G., „Does Economic Growth Improve Human Morale?" *New American Dream.*http://www.newdream.org/newsletter/growth.php (accesat 2010).

Nelson, Robert H., *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond,* University Park: Pennsylvania University Press, 2001.

Nelson, Robert H., *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics.* Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1991.

Nelson, Robert H., *The New Holy Wars: Economic Religion vs. Environmental Religion in Contemporary America,* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2010.

Neubauer, Zdeněk, *O čem je věda (De possest: O duchovním bytí Božím* [What Is Science About?]. 1st ed. Praga: Malvern, 2009.

Neubauer, Zdeněk, *Přímluvce postmoderny* [Advocate of Postmodernity]. Praga: Michal Jůza & Eva Jůzová, 1994.

Neubauer, Zdeněk, *Respondeo dicendum: autosborník k desátému výročí padesátých narozenin [Respondeo dicendum: In Honor of Tenth Anniversary of Fiftieth Birthday]*, 2 ed., editor Jir í Fiala. Praga: O. P. S., 2002.

New International Version of the Holy Bible, Grandville, MI: Zondervan, 2001.

Nin, Anais, *The Diary of Anais Nin, 1939-1944,* New York: Harcourt, Brace & World, 1969.

Nisbet, Robert A., *The History of the Idea of Progress,* New Brunswick, NJ: Transaction, 1998.
Nisbet, Robert A., „The Idea of Progress", In *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought* 2 (1979): 7–37, disponibil la adresa http://oll.libertyfund.org.
Novak, Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism,* New York: Free Press, 1993.
Novak, Michael, *Duch demokratického kapitalismu* [The Spirit of Democratic Capitalism], Praga: Obc.
Novotný, Adolf, *Biblický slovník* [Biblical Dictionary], Praga: Kalich, 1992.
Novotný, František, *The Posthumous Life of Plato,* Praga: Academia, 1977.
Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy,* New York: Zone Books, 1999.
Oates, Whitney J. și Eugene O'Neill, *The Complete Greek Drama,* New York: Random House, 1938.
O'Connor, Eugene Michael, *The Essential Epicurus: Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings, and Fragments,* Buffalo, NY: Prometheus, 1993.
Oncken, August, „The Consistency of Adam Smith", *The Economic Journal* 7 (September 1897): 443–450.
Orwell, George, *1984,* New York: Signet, 1981.
Palahniuk, Chuck, *Fight Club,* regizor David Fincher, producător 20th Century Fox. 1999.
Palahniuk, Chuck, *Fight Club,* New York: Henry Holt, 1996.
Pascal, Blaise, *Pensées,* New York: Penguin Classics, 1995.
Pass, Christopher, Bryan Lowes și Leslie Davies, *Collins Dictionary of Economics, Second Edition,* Glasgow: HarperCollins, 1993.

Pasquinelli, Matteo, *Animal Spirits: A Bestiary of the Commons,* Rotterdam: NAi Publishers, 2008.

Patinkin, Don. *Essays on and in the Chicago Tradition.* Durham, NC: Duke University Press, 1981.

Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin* [Heretical Essays in the Philosophy of History], Praga: OIKOYMENH, 2007.

Patterson, Stephen și Marvin Meyer, *The „Scholars' Translation" of the Gospel of Thomas.* http://home.epix.net/ miser17/ Thomas.html.

Pava, Moses L., „The Substance of Jewish Business Ethics", *Journal of Business Ethics* 17, no. 6 (April 1998): 603–617.

Payne, Jan, *Odkud zlo?* [Whence Evil?], Praga: Triton, 2005.

Penguin Classics, *The Epic of Gilgamesh,* traducere N. K. Sandars. Londra, New York: Penguin Group, 1972.

Pieper, Thomas J., *Guide to Thomas Aquinas,* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987.

Pirsig, Robert M., *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance,* Toronto, New York, London: Bantam Books, 1976.

Plato, *Complete Works,* editori J. M. Cooper și D. S. Hutchinson. Cambridge: Hackett, 1997.

Polanyi, Karl, „Aristotle Discovers the Economy", In *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi,* editori Karl Polanyi și George Dalton, 78–115. Boston: Beacon Press, 1971, Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy,* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Pope, Alexander, „The Riddle of the World", In *Selected Poetry and Prose*, editor Robin Sowerby, 153–154. Londra: Routledge, 1988.

Popper, Kar, *The Open Society and Its Enemies,* New York: Routledge, 2003.

Popper, Karl, *The Poverty of Historicism,* Londra, New York: Routledge & Kegan Paul, 1957.

Punt, Jeremy, „The Prodigal Son and *Blade Runner*: Fathers and Sons, and Animosity", *Journal of Theology for Southern Africa*119 (July 2007): 86–103.

Radin, Paul, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology,* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1956.

Rádl, Emanuel, *Dějini Filosofie: Starověk a středověk* [History of Philosophy: Ancient and Medieval], Praga: Votobia, 1998.

Raphael, David D., *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy,* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Redman, Deborah A., *Economics and the Philosophy of Science,* Oxford: Oxford University Press, 1993.

Rich, Arthur, *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems,* 4th ed., Leuven, Belgia: Peeters, 2006.

Rich, Arthur, *Wirtschaftsethik,* Gütersloh: Mohn, 1984–1990.

Roll, Erich, *A History of Economic Thought,* 3rd ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964.

Rothbard, Murray N., *Economic Thought before Adam Smith: Austrian Perspectives on the History of Economic Thought,* Vol. 1, Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on the Origin of Inequality,* Oxford: Oxford University Press, 1994.

Rushdie, Salman, *Fury: A Novel,* Toronto: Vintage Canada, 2002.

Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic and Other Essays,* Londra, New York: Longmans, Green, 1918.

Sallust, *On the Gods and the World,* traducere Thomas Taylor, Whitefish, MT: Kessinger, 2003 [1793].

Schor, Juliet B., *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure,* New York: Basic Books, 1993.

Schumacher, Fritz Ernst, *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered,* Londra: Vintage Books, 1993.

Schumpeter, Joseph A., *Business Cycles: A Theoretical, Historical, and Statistical Analysis of the Capitalist Process,* New York, Toronto, Londra: McGraw-Hill, 1939.

Schumpeter, Joseph A., „The Common Sense of Econometrics", *Econometrica* 1, no.1 (1933): 5–12.

Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis,* Londra: Routledge, 2006.

Scitovsky, Tibor, *The Joyless Economy: The Psychology of Human Satisfaction,* New York: Oxford University Press, 1992.

Sedláček, Tomáš, „Spontaneous Rule Creation". În *Cultivation of Financial Markets in the Czech Republic,* editor Michal Mejstřík, 317–339. Praga: Karolinum, 2004.

Sen, Amartya Kumar, *On Ethics and Economics,* Oxford: Blackwell, 1987.

Shakespeare, William, *The Merchant of Venice,* First Folio. 1623.

Shaw, George B., *Man and Superman,* Rockvill: Wildside Press, 2008.

Shils, Edward, *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars,* Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Shionoya, Yuichi, *Schumpeter and the Idea of Social Science: A Metatheoretical Study,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Sigmund, Paul E., ed. *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics.* New York: W. W. Norton, 1987.

Simmel, Georg, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseeje* [Money in Modern Culture], 2nd ed., editor Otakar Vochoč, Praga: Sociologické nakladatelství, 2006.
Simmel, Georg, *The Philosophy of Money,* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978.
Simmel, Georg, *Simmel on Culture: Selected Writings,* editori David Frisby și Mike Featherstone, Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.
Simon, Herbert A., *An Empirically-Based Microeconomics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Sims, Christopher A., Stephen M. Goldfeld și Jeffrey D. Sachs, „Policy Analysis with Econometric Models", *Brookings Papers on Economic Activity* 1982, no. 1 (1982): 107–164.
Sipe, Dera, „Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine", *An Interdisciplinory Journal of Graduate Students*. http://www.publications. villanova. edu/Concept/index.html.
Šmajs, Jozef, *Filozofie: Obrat k Zemi* [Philosophy: Back to Earth], Praga: Academia, 2008.
Smith, Adam, *Adam Smith's Moral and Political Philosophy,* editor Herbert Wallace Schneider, New York: Hafner, 1948.
Smith, Adam, „Essays on Philosophical Subjects", In *The Glasgow of the Works and Correspondence of Adam Smith, III,* editori D. D. Raphael și A. S. Skinner, Oxford: Oxford University Press, 1980.
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Library of Economics and Liberty, 1904. http://www.econlib.org/library/Smith/smWN13. html.
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Oxford: The Clarendon Press, 1869.

Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence,* Oxford: Oxford University Press, 1978.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments,* Londra: H. G. Bonn, 1853.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments,* In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, I,* editori D. D. Raphael și A. L. Macfie, Indianapolis: Liberty Funds, 1982.

Smith, David Warner, *Helvetius: A Study in Persecution,* Oxford: Clarendon Press, 1965.

Sojka, M., *John Maynard Keynes and Contemporary Economics,* Praga: Grada, 1999.

Sokol, Jan, *Člověk a svět očima Bible* [Man and the World in the Eyes of the Bible], Praga: Ježek, 1993.

Sokol, Jan, "Město a jeho hradby [The City and Its Walls]." *Vesmír* 5, no. 2 (May 5, 2002): 288–291.

Sombart, Werner, *The Jews and Modern Capitalism,* New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.

Sousedík, Stanislav, *Texty k studiu dějin středověké filosofie* [Texts on the Study of the Medieval History of Philosophy], Praga: Karolinum, 1994.

Spiegel, Henry William, *The Growth of Economic Thought.* 3rd ed. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

St. John of the Cross, *Dark Night of the Soul.* New York: Dover, 2003.

Steven L. Cox și Kendell H. Easley, *Harmony of the Gospels,* Nashville, TN: B&H Publishing, 2007.

Stevenson, Betsey și Justin Wolfers, *Economic Growth and Subjective Well-Being: Reassessing the Easterlin Paradox.* Cambridge, MA: Centre for Economic Research NBER, 2008.

Stigler, George J., „Economics, The Imperial Science?", *Scandinavian Journal of Economics*, vol. 86, no. 3 (1984), 301–14.

Stigler, George J., *The Essence of Stigler,* editori Kurt R. Leube și Thomas Gale Moore, Stanford: Hoover Institution Press, 1986.

Stigler, George J., „Frank Hyneman Knight", In *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, editor John Eatwell, vol. 3, 55–59. New York: Stockton Press, 1987.

Stiglitz, Joseph E., *Globalization and Its Discontents,* 1st ed., New York: W. W. Norton, 2002.

Suppe, Frederick, *The Structure of Scientific Theories,* Urbana: University of Illinois Press, 1977.

Taleb, Nassim, *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable,* New York: Random House, 2007.

Tamari, Meir, „The Challenge of Wealth: Jewish Business Ethics", *Business Ethics Quarterly*7 (March 1997): 45–56.

Tarantino, Quentin, *Reservoir Dogs,* regie Quentin Tarantino, producător Miramax Films, 1992.

Tassone, Giuseppe, *A Study on the Idea of Progress in Nietzsche, Heidegger, and Critical Theory,* Lewiston, NY: Mellen Press, 2002.

The Economist, *Economics A–Z: Animal Spirits,* The Economist Newspaper Limited. 2010, http://www.economist.com/research/economics/alphabetic.cfm?letter=A (accessed 2010).

The International Standard Bible Encyclopedia, 1939, http://www.international standardbible.com/(accessed 2010).

The Pervert's Guide to Cinema, regia Sophie Fiennes, prezentare Slavoj Žižek. 2006.

Thoreau, Henry David, *Civil Disobedience and Other Essays (The Collected Essays of Henry David Thoreau),* Stilwell, KS: Digireads.com Publishing, 2005.

Tocqueville, Alexis de., *Democracy in America,* editori Harvey C. Mansfield și Delba Winthrop, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Tolkien, John Ronald Reuel, *The Lord of the Rings,* Boston: Houghton Mifflin, 2004.

Turner, Jonathan, *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation,* Beverly Hills, CA: Sage, 1985.

Vanek, Jaroslav, *The Participatory Economy: An Evolutionary Hypothesis and a Strategy for Development,* Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Veblen, Thorstein, *Essays in Our Changing Order,* editor Leon Ardzrooni. New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.

Veblen, Thorstein, „The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe", *Political Science Quarterly*34 (March 1919): 33–42.

Volf, Miroslav, „In the Cage of Vanities: Christian Faith and the Dynamics of Economic Progress", In *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior,* editor Robert Wuthnow, 169–191. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Voltaire, *The Philosophical Dictionary for the Pocket (Dictionnaire Philosophique),* Londra: Thomas Brown, 1765.

Von Skarz yn ski, Witold, *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie,* Berlin: Grieben, 1878.

Wachovski, Andrew și Lawrence Wachovski, *The Matrix,* regie Andrew Wachovski și Lawrence Wachovski, producător Warner Bros. Pictures. 1999.

Wachtel, Paul L., *The Poverty of Affluence: A Psychological Portrait of the American Way of Life,* New York: Free Press, 1983.
Walther, Eckstein, Introduction to *The Theory of Moral Sentiments*, de Adam Smith, Leipzig: Felix Meiner, 1926.
Weber, Max, *Ancient Judaism,* New York, Londra: Free Press, 1967.
Weber, Max, *Economy and Society,* editori Guenther Roth și Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1978.
Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* New York, Londra: Routledge, 1992.
Weber, Max, *The Sociology of Religion,* Boston: Beacon, 1963.
Weber, Max și Jan Škoda, *Autorita, Etika a Spolec nost* [Authority, Ethics, and Society], Praga: Mladá fronta, 1997.
Weintraub, Roy E., *How Economics Became a Mathematical Science.*Durham, NC: Duke University Press, 2002.
Werhane, Patricia H., „Business Ethics and the Origins of Contemporary Capitalism: Economics and Ethics in the Work of Adam Smith and Herbert Spencer." *Journal of Business Ethics*24, no. 3 (April 2000): 19–20.
Wesley, John, *Wesley's Notes on the Bible,* Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, http://www.ccel.org/ccel/wesley/notes.html.
Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas,* New York: Free Press, 1985.
Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: An Essay in Cosmology,* New York: Free Press, 1978.
Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World,* Cambridge: Cambridge University Press, 1926.

Willis, Jim, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It,* San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005.

Wimmer, Kurt, *Equilibrium, regie* Kurt Wimmer, producător Dimension Films. 2002.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus,* New York, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Wolf, Julius, ed., „Das Adam Smith-Problem", *Zeitschrift für Socialwissenschaft* 1, Berlin: 1898.

Wuthnow, R., ed., *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Xenophon, *The Education of Cyrus,* editor H. G. Dakyns, Londra: Dent, 1914.

Xenophon, *Hiero,* editor H. G. Dakyns, Whitefish, MT: Kessinger, 2004.

Xenophon, *Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology,* editori E. C. Marchant și O. J. Todd. Cambridge, MA, și Londra: Harvard University Press, 1977.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1964.

Yates, Frances A., *The Rosicrucian Enlightenment,* Londra, New York: Routledge & Kegan Paul, 2003.

Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus,* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

Zeyss, Richard, *Adam Smith und der Eigennutz,* Tübingen:Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1889.

Žižek, Slavoj, *The Parallax View,* Cambridge, MA și Londra: MIT Press, 2009.

Žižek, Slavoj, *The Plague of Fantasies,* New York, Londra: Verso, 1997.

Tipărit la Radin Print,
prin reprezentantul pentru România
4 Colours, www.4colours.ro

Co-lecția de economie

TOMAS SEDLACEK

ECONOMIA BINELUI ȘI A RĂULUI

ÎN CĂUTAREA SENSULUI ECONOMIC DE LA GHILGAMEȘ LA WALL STREET

Co-lecția de economie însumează teorii și analize care au modelat știința economiei și, implicit, viețile noastre. Este o selecție de cărți clasice despre principiile de funcționare a economiei. Ele sunt o cale de a înțelege prezentul și de a vă pregăti pentru viitor.

Un economist mult admirat, care face parte din Consiliul Economic Național de la Praga, regândește radical domeniul său de expertiză, contestând ipotezele despre lumea afacerilor.
PUBLISHERS WEEKLY

Economia binelui și a răului este un fermecător tur de forță, care îi oferă cititorului o viziune neobișnuită, erudită și captivantă asupra lumii. Savanții și erudiții pot alege cum să citească această carte: fie s-o condamne pentru lipsa ei de abordare rigidă și tradițional științifică, fie s-o accepte ca pe un elixir înviorător, care oferă inspirație și prospețime pentru continuarea unui astfel de studiu. Eu aleg cea de-a doua variantă și sunt convins că și publicul va face la fel.
JAN SVEJNAR, profesor de economia afacerilor și politici publice la Universitatea Michigan

Există de mult timp un profund curent de revitalizare morală în cultura cehă, în căutarea unei viziuni mereu mai ample asupra umanului, care încearcă să străpungă barierele conceptuale în acest scop. Prin acest demers, o magnifică și viguroasă călătorie a descoperirii, Tomas Sedlacek ne invită pe toți să privim știința economiei cu mai multă imaginație, mai cuprinzător și mai concret decât am făcut-o de multe generații încoace. Această carte va stimula spre noi explorări mulți gânditori, dintre care nu puțini vor fi economiști.
MICHAEL NOVAK, autorul cărții The Spirit of Democratic Capitalism

ISBN: 978-973-1931-98-2

9 789731 931982